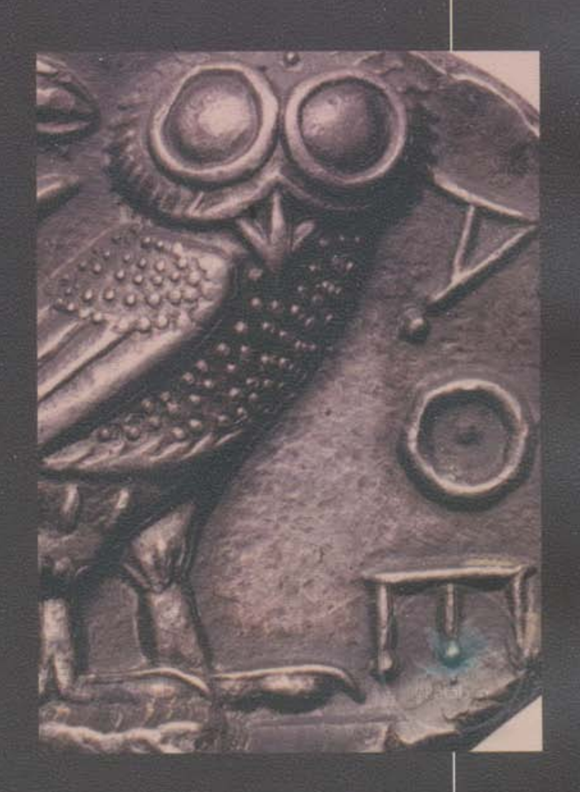
الفلسفة
الأعمال الكلاسيكيّة

9.2.2022



نايجل واربرتون

ترجمة: جوزف بوشرعه



الفلسفة:

الأعمال الكلاسيكيّة


تمت ترجمة هذا الكتاب بدعم
مبادرة
ترجم
Tarjim initiative

الفلسفة: الأعمال الكلاسيكيّة

تأليف: نايجل واربرتون

ترجمة: جوزف بوشرعه

الطبعة الأولى: 2021

ISBN: 978-603-91589-7-4

رقم الإيداع: 1442/6754

هذا الكتاب ترجمة لـ:

Nigel Warburton,

Philosophy: The Classics



الناشر:

دار معنى للنشر و التوزيع

 www.mana.net | info@manaa.net | @ManaPlatform

المحتويات

إهداء المؤلف

إلى آنا

مقدّمة المترجم

كتب ويلفريد سليرز «W. Sellers»: «إنّ تاريخ الفلسفة هو اللّغة المشتركة «*lingua franca*» الّتي تجعل التّواصل بين الفلاسفة أمرًا ممكنًا، أقلّه بين أصحاب وجهات نظرٍ مختلفةٍ. فالفلسفة من دون تاريخ الفلسفة هي غبيّةٌ، هذا إنْ لم نقل فارغةٌ أو عمياء.»(1) لذا تكمن أهمّيّة تأريخ الفلسفة في كونها صلة وصلٍ بين الأسئلة والأفكار الّتي تتجاوز الأُطر الزّمكانيّة، ولكنّها في الوقت عينه مرتبطة بالسّياقات الاجتماعيّة، والثّقافيّة، والاقتصاديّة...الّتي نشأت فيها تلك الأفكار والأسئلة. وهذه الطّبيعة الجدليّة تحاول أنْ تعكسها الكتب الّتي حملت على عاتقها عرض هذه التّقاليد الفلسفيّة المتنوّعة، والّتي تقرب أحيانًا من الإيجاز المبهم، أو تدنو من الإطناب المملّ. أضف إلى ذلك أنّها قد تعرض تلك المفاهيم والأفكار في صيغٍ أو أساليبَ تتطلّب من المتخصّص نَفَسَ «غطّاسٍ من ديلوس ليسبر معانيها»(2)، بينما يطالع القارئ العامّ صفحاتها تمامًا «كعيون الخفافيش في وضح النّهار»(3).

يقدّم نايجل واربرتون «Nigel Warburton» في هذا الكتاب عرضًا يجمع ما بين التّأريخ والذّوق الشّخصيّ من جهةٍ، وبين إيجاز الصّياغة ووضوح المحتوى من جهةٍ أخرى. فينعش ذاكرة المتخصّصين ويثير مخيّلة القرّاء غير المتخصّصين. ولعلّه بذلك قد أعاد الفلسفة إلى مكانتها الأصليّة، أي «أنزلها من عليائها ليضعها في المدن، وبين المنازل»(4). كما لا يكتفي الكتاب بمناقشة الكتب الفلسفيّة الكلاسيكيّة، بل يضيف في ختام كلّ فصلٍ من هذه الفصول نقدًا للآراء الواردة فيه بالإضافة إلى توصياتٍ بالكتب المفيدة والمُدخلة. والمكتبة العربيّة بحاجةٍ إلى هذا النّوع من الأعمال

(1) Wilfrid Sellers, **Science and Metaphysics Variations on Kantian Themes**, Routledge and Kegan Paul: London, 1968, p. 1.

(2) Diogenes Laertius, **The Lives and Opinions of Eminent Philosophers, Vol.1**, translated by R. D. Hicks, Harvard University Press, Loeb Classics: London, 1925, p. 153.

(3) Aristotle, **Metaphysics**, translated by C. D. C. Reeve, Hackett Publishing Company: United States, 2016, p. 27.

(4) Cicero, **on life and death**, translated by John Davie, Oxford world's classics: London, 1st ed., 2017, p 80.

الذي يُغني قرّاءها علمًا ويزيدهم فضولاً للغرف من معين الفلسفة.

ولقد حاولت من خلال ترجمتي أن أحاكي بساطة الأسلوب بقدر ما طاوعتني عليه اللّغة العربيّة. ولأنّ التّرجمة تحمل بعضًا من العمل التّأويليّ الخاصّ، لم أشأ تعريب بعض المصطلحات الفلسفيّة المتشابهة لفظًا والمختلفة معنًى على النّحو نفسه، إنّما لجأتُ إلى تعريبٍ مغايرٍ لهذه الألفاظ.(1) كما لم أشأ اللّجوء إلى المولّدات المتكلّفة التي قد تصعّب عمليّة الاستيعاب أحيانًا، أو قد تثير اللّبس بشأن مقصدها الدّقيق.(2)

وختامًا أودّ أن أشير إلى أهمّيّة الاطّلاع على الأعمال الكلاسيكيّة في الفلسفة والّتي يقدّمها هذا الكتاب المؤرق والشّيّق. ولكن كما في الأعمال الإنسانيّة كلّها، يبقى الحُكم لأجيال القرّاء إذا ما سينال العمل المنزلة المُستحقّة أم لا.

---

(1) كما في لفظة «idea» التي عرّبتها فكرةً عند أفلاطون ولوك وهيوم، وتمثّلًا عند شوبنهاور.

(2) كما في استخدام لفظة «الفهم» ترجمةً لمصطلح «understanding» بدلًا من استخدام «الفاهمة» التي قد تلتبس فلسفيًا (انظر مقدمة المترجم في: دايفيد هيوم، تحقيقٌ في الذّهن البشريّ، ترجمة محمّد محجوب (المنظمة العربيّة للتّرجمة: بيروت، ط 2، 2010، ص 18-16).

كلمةُ شكرٍ

إنّي ممتنٌّ لكلّ من قدّم تعليقًا على الكتاب كلّه أو على أجزاء منه في مختلف طبعاته، ومنهم: طوني بورس «Tony Bruce»، ومايكل كلارك «Michael Clark»، وكارولين دوناي «Caroline Dawnay»، وجوناثان هوريغن «Jonathan Hourigan»، ومنى خوجلي «Mona Khogali»، وستيفين لو «Stephen Law»، وإدوارد لو «E. J. Lowe»، وبولين مارش «Pauline Marsh»، وديريك ماتريفرز «Derek Matravers»، وآنّا مُتز «Anna Motz»، وطوم ستونهام «Tom Stoneham»، وتشارلز ستايلز «Charles Styles»، وستيفاني واربرتون «Stephanie Warburton»، وتيرنس ويلكرسون «Terence Wilkerson». وهذه الطّبعة مختلفةٌ عن الطّبعات السّابقة، إذ تضمّ خمسة فصول جديدةٍ، بالإضافة إلى مراجعة الفصول القديمة وتنقيحها. والفصل الذي يتناول كتاب جان بول سارتر **الوجوديّة والإنسانويّة** يستند على مقالي «دليل الطّالب إلى **الوجوديّة والإنسانويّة** لجان بول سارتر» «A Student's Guide to Jean-Paul Satre's *Existentialism and Humanism*» الذي ظهر أساسًا في مجلّة «*Philosophy Now*».

نايجل واربرتون

أوكسفورد 2013

www.vrtualphilosopher.com

philosophybites@

المقدّمة

يتألّف هذا الكتاب من اثنين وثلاثينَ فصلاً، حيث يركّز كلّ فصلٍ على كتابٍ فلسفيٍّ مهمٍّ، والغاية من ذلك تقديم كلّ كتابٍ، وإظهار مواضيعه الأكثر أهمّيّةً. تستحقّ الكتب المطروحة المطالعة في هذه الأيّام لأنّها تتطرّق إلى مشكلاتٍ فلسفيّةٍ لا تزال موضع نقاش، كما لأنّها لا تنفكّ عن تقديم البصائر. علاوةً على ذلك، تُعتبر الكثير من هذه الكتب بحدّ ذاتها أعمالاً أدبيّةً كبرى.

من النّاحية المثاليّة يجب أن تكون قراءتك للكتاب محفّزًا لمطالعتك (أو إعادة مطالعتك) للكتب التي يعرضها. لكن ليس لدى الجميع الوقت الكافي أو الطّاقة اللاّزمة للقيام بذلك. آمل أقلّه من هذا الكتاب أنّه سيرشدك إلى هذه الكتب البالغ عددها اثنين وثلاثين كتابًا التي ستجدها على الأرجح مُرضيةً، حيث ستمنحك بعض الاقتراحات حول طريقة قراءتها نقديًّا. حاولت تجنّب اقتراح كتبٍ غامضةٍ على نحوٍ غير ضروريٍّ. وأدّى بي هذا الأمر إلى حذف بعض الرّوائع المعروفة كمثل كتابَيْ هيغل **فنومنولوجيا الرّوح** و**فلسفة الحقّ**، وكتاب هايدغر **الكينونة والزّمن**، وهو قرارٌ لَنْ أدافعَ عن اتّخاذه. وفي ختام كلّ فصلٍ قدّمت إرشاداتٍ للقراءات الإضافيّة.

إنّ اختياري للكتب مثيرٌ للجدل في بعض النّواحي، وأظنّ السّبب يعود إلى ما حذفته أكثر ممّا شملته. فما قمت به هو التّركيز على الكتب التي أعتقد أنّها تستحقّ الدّراسة اليوم والتي تكون سهلةً على تلخيصها بثلاثة أو أربعة آلاف كلمةٍ. إنّ اختياري لهذه الكتب الاثنين والثّلاثين نابعٌ عن خيارٍ شخصيٍّ، في حين أنّ خيار فلاسفةٍ آخرين سيكون مغايرًا، على الرّغم من أنّ خياراتهم حتمًا ستتداخل مع خياراتي.

لقد أضفت لوائحَ تواريخَ موجزةً، لكنّني لم أجد مجالاً لوضع الخلفيّات التّاريخيّة المفصّلة، فغايتي هي تقديم الكتب عوضًا عن التّيّارات الفكريّة في تاريخ الأفكار. لكنّ ذلك لا يعني أنّني أناصر قراءةً لاتاريخيّةً لهذه النّصوص، إذ أعتقد أنّ الوسيلة الفضلى لمقاربتها تكون عبر التوصّل للوهلة الأولى إلى نظرةٍ عامّةٍ عن مواضيعها المهمّة. أمّا الذين يرغبون في معلوماتٍ سياقيّةٍ فيمكنهم إيجادها في توصيات القراءات الإضافيّة.

لا تخش من قراءة الفصول عشوائيًا، لأنّني كتبت كلّ فصل على حدة ليكون قائمًا بذاته لتقرأه من دون معرفةٍ مسبقةٍ بالفصول السّابقة.

قراءاتٌ إضافيّةٌ

Philosophy: The Basics (London: Routledge, 5th edn, 2012) and *Thinking from A to Z* (London: Routledge, 3rd edn, 2007).

وهما كتابيَ اللّذان يكمّلان هذا الكتاب. فالأوّل هو مُدخلٌ مقسّمٌ بحسب المواضيع يتناول الفروع الفلسفيّة الأساسيّة، في حين أنّ الثاني هو مُدخلٌ مرتّبٌ ألفبائيًا ويتطرّق إلى التّفكير النّقديّ، وتقنيات المحاججة الأساسيّة في المنهج الفلسفيّ. كما قمت بتحرير مجموعةٍ من النّصوص الفلسفيّة المختارة في كتابٍ تحت عنوان

Philosophy: Basic Readings (London: Routledge, 2nd edn, 2004).

كما وضعتُ مُدخلاً إلى المهارات الدّراسيّة في الفلسفة

Philosophy: The Essential Study Guide (London: Routledge, 2004).

وثمّة كتبٌ أخرى حول الفلسفة قد تجدها مفيدةً لك، ومنها:

John Cottingham (ed.) *Western Philosophy: An Anthology* (Oxford: Blackwell, 1996).

Edward Craig (ed.) *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy* (London: Routledge, 2005).

David Edmonds and Nigel Warburton (eds.) *Philosophy Bites Back* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

Anthony Flew *A Dictionary of Philosophy* (London: Pan, 1979).

Ted Honderish (ed.) *The Oxford Companion to Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1995).

Anthony Kenny *A New History of Western Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

Bryan Magee *The Great Philosophers* (Oxford: Oxford University Press, 1988).

Alan Ryan *On Politics: A History of Political Thought from Herodotus to the Present* (New York: W.W. Norton, 2013).

Roger Scruton *A Short History of Modern Philosophy* (London: Routledge, 2nd edn, 1995).

J.O. Urmson and Jonathan Rée *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers* (London: Routledge, new edn, 1989).

Nigel Warburton *A Little History of Philosophy* (London and New Haven: Yale University Press, 2012).

Mary Warnock (ed.) *Women Philosophers* (London: Dent, Everyman, 1995).

المواقع الموصى بها

«*The Stanford Encyclopedia of Philosophy*»، وهو مصدر يمكن الاعتماد عليه:

http://plato.stanford.edu/

«*Philosophy Bites*»، وهي مقابلاتٌ (صوتيّةٌ) مع فلاسفةٍ معاصرين حيث تتطرّق معظمها إلى أفكار الفلاسفة القدماء:

http://www.philosophybites.com

«*Early Modern Texts*»، يعيد صياغة العديد من النّصوص الفلسفيّة المهمّة ليساعد القرّاء على استيعاب لغة النّصوص الأصليّة التي تبدو صعبةً أحيانًا:

http://www.earlymoderntexts.com/

«*In Our Time*»، وهو أرشيف برامج «BBC Radio 4» في هذه السلسلة المخصّصة للفلسفة:

http://www.bbc.co.uk/radio4/features/in-our-time/archive/philosophy/all

الفصل الأوّل: أفلاطون - الجمهوريّة

الكهف

تخيّل كهفًا حيث قُيد فيه السّجناء وثُبتت وجوههم باتّجاه الجدار. لقد أوثق هؤلاء بهذا الكهف طوال حياتهم، كما ثُبتت رؤوسهم على نحوٍ لا يمكنهم فيه رؤية أيّ شيءٍ إلاّ جدار الكهف أمامهم. وخلفهم أُشعلت نارًا، وما بين النّار وظهورهم ثمّة طريقٌ حيث يمشي عليه العديد من النّاس فيلقون ظلالهم على جدار الكهف، ويحمل بعضهم مجسّماتٍ عن حيواناتٍ تلقي بدورها ظلالها أيضًا. ولا يرى السّجناء في الكهف سوى الظّلال وحدها، فيعتقدون أنّ الظّلال هي الأشياء الحقيقيّة لأنّهم لا يعرفون غيرها، والحقُّ أنّهم لم يروا أبدًا أناسًا حقيقيّين.

وذات يومٍ أُطلق سراح سجينٍ منهم، وسُمح له برؤية النّار. للوهلة الأولى أدهشه اللّهيب، ثمّ بدأ تدريجيًا في لحظ العالم حوله. ثمّ اقتيد السّجين خارج الكهف نحو نور الشّمس الذي أدهشه مرّةً أخرى. ثمّ شرع يدرك فقر حياته السّابقة حيث كان دائمًا مكتفيًا بعالم الظّلال فيما قام خلفه العالم الحقيقيّ بثرائه كلّه ونوره الوَضِيء. وفيما اعتادت عيناه على نور النّهار رأى ما فوّته زملاؤه السّجناء على أنفسهم، فشعر بالأسى على حالهم. وذهب به الأمر إلى أن أصبح معتادًا جدًّا على النّور إلى درجة أنّه استطاع النّظر مباشرةً إلى الشّمس.

ولكن أُعيد السّجينُ إلى مقعده في الكهف، ولم تعد عيناه معتادةً بعد الآن على هذا الوجود المظلم، كما لم يعد يمكنه التّمييز بين الظّلال التي يسهل على زملائه السّجناء لحظها. من وجهة نظرهم لقد دمّرت رحلته خارج الكهف بصره كاملاً. لقد رأى هذا السّجين العالم الحقيقيّ، لكنّ زملاؤه بقوا مكتفين بعالم الظّاهرات السطحيّة ولن يخرجوا من الكهف حتّى لو أتيح لهم ذلك.

يذكر أفلاطون مَثَل سجناء الكهف في منتصف رائعته **الجمهوريّة**. ويقدّم هذا المَثَلُ تصويرًا واضحًا لنظريّة المُثل عنده، أي رؤيته لطبيعة الواقع. بحسب أفلاطون إنّ أغلبيّة البشر مكتفونَ بعالم الظّاهرات المحضة تمامًا كالسّجناء. وحدهم الفلاسفة يشرعون في رحلتهم خارج الكهف ويتعلّمون اختبار الأشياء كما هي عليه فعليًا، ما يعني أنّهم وحدهم من يمكنهم امتلاك المعرفة الحقّة. إنّ عالم الإدراك اليوميّ في تغيّرٍ مستمرٍّ، وهو غير كاملٍ. لكنّ

عالم المُثل الذي يستطيع الفلاسفة الولوج إليه هو ثابتٌ وكاملٌ، فلا يمكن إدراكه بوساطة الحواسّ الخمس، بل يمكن اختبار المُثل بالفكر وحده.

أفلاطون وسقراط

إنّ حياة وموت سقراط «Socrates» معلّم أفلاطون حملا تأثيرًا رئيسًا على فلسفة الأخير. فقد كان سقراط شخصيّةً جذّابةً جذبت جمعًا من الشبّان الأثينيّين الأثرياء حوله، لكنّه لم يترك كتاباتٍ لهم بل أثّر فيهم عبر حواراته في الساحات. زعم سقراط أنّ ليس لديه أيّة عقيدةٍ ليدرّسها بل عبر سلسلةٍ من الأسئلة الموجّهة كان يبرهن عن مدى معرفة الذين يتحدّث معهم في الكثير من المسائل كطبيعة الشّفقة، والعدالة، والأخلاق. وفيما كان أفلاطون لا يزال شابًا حُكم على سقراط بالموت لإفساده شباب المدينة ورفضه الإيمان بآلهتها. هكذا شرب سقراط السّمّ، وهي كانت عمليّة الإعدام السّائدة للمواطنين الأثينيّين آنذاك.

أعطى أفلاطون سقراط نوعًا من حياةٍ ما بعد الموت في محاوراته. لكنّ الشّخصيّة المسمّاة سقراط التي تظهر في أعمال أفلاطون مختلفةٌ على الأرجح اختلافًا في آرائها عن سقراط الحقيقيّ. لقد كتب أفلاطون وكأنّه يسجّل حواراتٍ حدثت فعليًّا، ولكن حينما وصل لكتابة الجمهوريّة أصبح سقراط الأفلاطونيّ ناطقًا بآراء أفلاطون نفسه.

توفّر الجمهوريّة مزيجًا من مقاربتَي أفلاطون المتميّزتين في الكتابة. ففي الكتاب الأوّل ثمّة حوارٌ قائمٌ بين سقراط وبين بعض الأصدقاء يمكن اعتباره المشهد الأوّل في مسرحيّةٍ، إذ يخبرنا الكتاب عن مكان الحدث وتفاعلات الشخصيّات المختلفة. ولكن في الأقسام اللاّحقة على الرّغم من شكلها الحواريّ فيتمثّل فيها لبّ العرض على لسان سقراط فيما توافق الشّخصيّات الأخرى على ما يقوله.

ثراسيماخوس وغلوكون

إنّ متن **الجمهوريّة** هو ردٌّ على الطّروحات التي أثارها ثراسيماخوس «Thrasymachus» وغلوكون «Glaucon». يعتبر ثراسيماخوس أنّ كلّ ما يسمّى عدالةً هو كلّ ما يحدث في خدمة مصالح الأقوى. فالقوّة هي ما تجعل من الأشياء محقّةً. والعدالة هي مسألة طاعة القوانين التي وضعها الأقوى. أمّا

في مستوى السّلوك الفرديّ فيكون الظُّلم أفضل بكثيرٍ من العدالة، لأنّ الذين يساعدون أنفسهم أكثر ممّا يستحقّون، هم أكثر سعادةً من الذين يكونون عادلين.

لكنّ غلوكون يذهب بالأمر بعيدًا إلى حدّ اعتبار أنّ الذين يتصرّفون على نحوٍ عادلٍ إنّما يقومون بذلك انطلاقًا من حماية الذّات. وكمثل الشّخصيّة الأسطوريّة غيغس «Gyges»، إنّ من يجد خاتمًا يجعله غير مرئيّ سيفقد كلّ ما يدفعه إلى التّصرّف على نحوٍ عادلٍ، لأنّه مدركٌ أنّه سيفلت من الجريمة أو الإغراء أو الخداع. يتخيّل غلوكون حالةً حيث يعتبر فيها النّاس كلّهم الرّجل العادل ظالمًا، إذ يُعذّب هذا الرّجل، ثمّ يتمّ إعدامه، فلا يبدو أنّ شيئًا في حياته كان في صالحه. قارن هذه الحياة بحياة رجلٍ محتالٍ وماكرٍ يستطيع أنْ يبدو عادلاً فيما هو بلا ضميرٍ تمامًا حينما يستطيع الإفلات بما اقترفه. يبدو أنّه يعيش حياةً سعيدةً، كما يُعدّ نموذجًا للاحترام على الرّغم من أنّه شخصٌ شرّيرٌ خلف هذا القناع. وهذا ما يشير إلى أنّ العدالة قلّما تُكافئ المرء أو أقلّه لا تكافئه دائمًا. كما يشير إلى أنّه إذا أراد سقراط الدّفاع عن الحياة العادلة عليه إظهار أنّ هذه الحالة الموصوفة ليست القصّة الكاملة، والحقّ أنّ سقراط يحاول القيام بذلك تحديدًا في سائر الكتاب، فيسعى إلى برهنة أنّ العدالة **تكافئ** المرء، وهي مفيدةٌ فطريًّا. إنّ العدالة جيّدةٌ لنتائجها ولذاتها أيضًا.

الفرد والدّولة

على الرّغم من أنّ **الجمهوريّة** عادةً ما تُعدّ عملاً في الفلسفة السّياسيّة، وعلى الرّغم من واقعة أنّ معظم الكِتاب يركّز على سؤال كيف يجب أنْ تُحكم دولة أفلاطون الطّوباويّة «Utopian»، فإنّ التّطرّق للدّولة يأتي عن طريق توضيح الأخلاق الفرديّة. يكمن اهتمام أفلاطون الأساس في الإجابة على سؤال «ما هي العدالة وهل يستحقّ الأمر السّعي خلفها؟» «فالعدالة» هي كلمةٌ غريبٌ استعمالها هنا، لكنّها أفضل ترجمةٍ للّفظة اليونانيّة **ذيكيوسينه** «*dikaiosuné*» التي تعني تقريبيًّا القيام بالأمر الصّحيح. ينصبّ اهتمام أفلاطون على سؤال ما هي أفضل طريقةٍ ليعيش وفقها الإنسان. أمّا غايته في البحث في مسألة تنظيم الدّولة فهو اعتقاده أنّ الدّولة تساوي الفرد ولكن على نطاقٍ أوسع. كذلك إنّ أفضل طريقةٍ لهذا البحث هو في دراسة العدالة في الدّولة وتحويل ما اكتشفناه إلى الفرد. والأمر أشبه بامرئٍ قصير النّظر يجد من السّهل له قراءة الأحرف الكبيرة، وعلى هذا النّحو من السّهل النّظر على العدالة في الدّولة أكثر من لحظها على النّطاق الضّيّق في الحياة الفرديّة.

تقسيم العمل

لا يمكن للبشر العيش وحدهم بسهولةٍ، إذ ثمّة الكثير من الإيجابيّات في التّشارك والعيش الجماعيّ. حالما يجتمع النّاس مع بعضهم فسيكون من المنطقيّ تقسيم عملهم بحسب مهارات كلّ واحدٍ منهم، أي من الأفضل لصانع الأدوات أن يصنع أدواتٍ طوال السّنة وللمزارع أن يزرع بدلاً من أن يوقف عمله لصناعة أدواتٍ جديدةٍ حينما تُبلى القديمة بفعل الاستعمال. فسيكون صانع الأدوات أكثر احترافًا في صنع الأدوات من المزارع. والأمر نفسه ينطبق على المهن الأخرى كلّها الّتي تتطلّب مهارةً، فالمهارة تتطلّب الممارسة.

وبينما يكبر حجم الدّولة ويصبح العمل أكثر تخصّصًا تصبح الحاجة لإنشاء جيشٍ جاهزٍ للدّفاع عن الدّولة أمرًا ملّحًا. وبحسب أفلاطون على حرّاس الدّولة أن يكونوا أقوياء وشجعانًا تمامًا كالكلاب الجيّدة، ولكن عليهم أيضًا أن يملكوا طباعًا فلسفيّةً. وقد خصّص أفلاطون قسمًا مهمًّا من **الجمهوريّة** لوضع برنامجٍ تدريبيٍّ للحرّاس.

الحكّام والمساعدون الجنود والعمّال

يقسم أفلاطون طبقة الحرّاس «guardians» إلى قسمَين: الحكّام «rulers»، والمساعدون الجنود «auxiliaries». إنّ الحكّام هم الذين يستحوذون على السّلطة السّياسيّة ويتّخذون القرارات المهمّة، أمّا المساعدون الجنود فيعاونون الحكّام ويؤمّنون الدّفاع ضدّ التّهديدات الخارجيّة. وثمّة جماعةٌ ثالثةٌ وهم العمّال، كما يدلّ عليهم اسمهم، الذين يعملون لتوفير لوازم الحياة للمواطنين جميعهم. لكنّ أفلاطون ليس مهتمًّا كثيرًا بحياة العمّال، حيث تركّز **الجمهوريّة** في معظمها على الحرّاس.

يتمّ اختيار الحكّام بناءً على من سيخصّص حياته على الأرجح للفضل بما يصبّ في سبيل مصالح المجتمع الفُضلى. ولاجتثاث المرشّحين غير المناسبين لهذا المنصب يقترح أفلاطون أنْ يَخضعَ الحكّام المحتملونَ في مسار تربيتهم إلى اختباراتٍ متعدّدةٍ بهدف لَحْظِ إن كانوا سينساقون خلف السّعي نحو رغباتهم الخاصّ. فإنّ تفاعلاتهم مع إغراءات الرّغبات سيتمّ مراقبتها على نحوٍ دقيقٍ، ووحدهم الذين يظهرون عن إخلاصٍ تامٍّ لسعادة

المجتمع سيتمّ اختيارهم لتولّي الحكم، إذ سيكونون قلّةً في العدد.

لن يُسمح لأحدٍ من الحرّاس بامتلاك ملكيّةٍ خاصّةٍ، وحتّى أولادهم سيتمّ التّعامل معهم على حدٍّ سواء. والحقّ أنّ أفلاطون يقدّم حلاًّ راديكاليًا للعائلة، إذ يرغب في إزالتها واستبدالها بمحاضنَ تابعةٍ للدّولة تهتمُّ بالأطفال الذين لا يدركون حقيقة أهلهم. ويُفترض من ذلك أن يعزّز الولاء للدّولة، لأنّ الأطفال الذين تربّوا على هذا النّحو لن يتحيّروا بين الولاء للدّولة والولاء للعائلة.

كذلك إنّ العلاقات الجنسيّة منظّمةٌ، فالمواطنون يُسمح لهم بممارسة الجنس في احتفالاتٍ مميّزةٍ عندما يوفّقهم الجمعُ أزواجًا، أو أقلّه هذا ما يظنّه المشاركون. والحقّ أنّ الحكّام هم من دبّروا نتيجة يانصيب التّزاوج لكي يُسمح لذي النّسل الجيّد فقط في التّناسل. إذن لدى جمهوريّة أفلاطون شكلٌ خاصٌّ من مباحث تحسين النّسل «eugenics» مصمّمةٌ لإنتاج أطفالٍ شجعانٍ وأقوياء. ويُحرَمُ الأطفال من أمّهاتهم عند الولادة ليربّيهم ضبّاطٌ عُيّنوا خصّيصًا. بينما يتمّ التّخلّص من أطفال الحرّاس الأدنى درجةً، كذلك يتمّ التّخلّص من أطفال العمّال الذين يعانون من «العاهات».

دور النّساء

ليست اقتراحات أفلاطون كلّها في **الجمهوريّة** مهينةً كمثل مخطّطاته للتّناسل الانتقائيّ وقتل الأطفال. وخلافًا لمعظم معاصريه اعتبر أنّه يجب أن تُعطى النّساء تعليمًا مساويًا للرّجال، ويجب السّماح لهنّ بالمحاربة إلى جانبهم، وأن يُصبحن حارساتٍ إذا أظهرنَ كفاءةً لتأدية المُهمّة. وصحيحٌ أنّ أفلاطون لا يزال يعتقد أنّ الرّجال سيتفوّقون على النّساء في كلّ نشاطٍ، إنّما على الرّغم من ذلك كانت اقتراحاته في هذا المجال راديكاليّةً في زمنٍ كانت نساء الطّبقة الوسطى المتزوّجات شبه سجيناتٍ في منازلهنّ.

أسطورة المعادن

يعتمد نجاح الدّولة على ولاء مواطنيها لأرضهم ولبعضهم البعض. ولضمان هذا الولاء يقترح أفلاطون دفع طبقات المجتمع كلّها نحو الاعتقاد بأسطورةٍ متعلّقةٍ بأصلهم. هذه «الأسطورة المدهشة»، أو «الكذبة النّبيلة» كما تُترجم عادةً، تتمثّل بالآتي: وُلد كلّ شخصٍ من الأرض كامل التّكوين،

إذ إنّ ذكريات التّربية والتّعليم ليست سوى خُلُم، والحق أنّ المواطنين جميعهم أقارب لأنّهم أبناء الأرض الأمّ. وهذا ما سيدفعهم إلى الولاء لأرضهم (أي لأمّهم) ولبعضهم (أي لإخوتهم وأخواتهم).

لدى هذه الأسطورة جانبٌ آخر، فالله عندما خلق كلّ فردٍ زاد معدنًا محدّدًا على تكوينه. فأضاف الذّهب إلى الحكّام، والفضّة إلى الجنود المساعدين، والبرونز والحديد إلى العمّال. أمر اللّه الحكّام بلحظ امتزاج المعادن في شخصيّات الأطفال، فإذا وُلد طفلٌ ذو معدن برونز في تكوينه وهو من أهلٍ ذي معدن ذهبٍ فعلى الأهل أن يكونوا قساة وأن يلحقوه بحياة عاملٍ؛ أمّا إذا وُلد طفلٌ عاملٍ بمعدن ذهبٍ أو فضّةٍ فيجب على الطّفل أن يربّى تربية حاكمٍ أو جنديٍّ مساعدٍ. والمقصود من هذه الأسطورة أن تولّد عندك، بالإضافة إلى الولاء، التزامًا في منزلتك في الحياة. فالطّبقة الّتي تنتمي إليها تحدّدها عوامل خارجةٌ عن سيطرتك.

الدّولة العادلة والفرد العادل

لأنّ الدّولة المثاليّة الّتي يصفها أفلاطون كاملةٌ فهو يعتقد أنّ عليها أن تملك صفات الحكمة، والشجاعة، وانضباط الذّات، والعدالة. إذ يسلّم بأنّ هذه الفضائل المفصليّة الأربع هي أساسيّةٌ لدى أيّ دولةٍ كاملةٍ. إذ تقوم الحكمة على معرفة الحكّام، فهي الّتي تسمح لهم باتّخاذ قراراتٍ حكيمةٍ في مصلحة الدّولة؛ أمّا الشّجاعة فيعبّر عنها الجنود المساعدون الذين جعلهم تدريبهم شجعانًا يستبسلون في الدّفاع عن الدّولة؛ بينما ينشأ انضباط الذّات من التّناغم بين طبقات الدّولة الثّلاث، وذلك تحت رقابة الحكّام في قراراتهم الحكيمة للرّغبات المنفلتة عند الأغلبيّة؛ وأخيرًا تظهر العدالة في الدّولة نتيجة اهتمام كلّ شخصٍ بعمله، أي عبر القيام بما هو مناسبٌ له طبيعيًّا. ومن يحاول الذّهاب نحو حراكٍ اجتماعيٍّ يُعدُّ تهديدًا محتملاً على استقرار الدّولة.

تجسّد الدّولة المثاليّة هذه الفضائل المفصليّة الأربع بسبب تقسيمها إلى ثلاث طبقاتٍ وكذلك بسبب التّناغم المتوازن بين الأدوار المحدّدة لكلّ طبقةٍ. يشدّد أفلاطون على نحوٍ متماثلٍ على أنّ كلّ فردٍ يتألّف من ثلاثة أجزاءٍ، حيث تعتمد صفات الحكمة والشّجاعة وانضباط الذّات والعدالة على التّفاعل المتناغم بين هذه الأجزاء الثّلاثة عند الفرد.

الأجزاء الثّلاثة للرّوح

تحمل لفظة روح دلالةً أكثر روحانيّةً عند أفلاطون، إذ على الرغم من أنّه يؤمن في خلود الرّوح فما يقصده بالأجزاء الثّلاثة للرّوح في **الجمهوريّة** لا يرتبط بالرّوح كونها منفصلةً عن الجسم أو كونها شيئًا متميّزًا عن الجسم. إنّما يرتبط بعلم نفس التّحفيز «psychology of motivation». أمّا أجزاء الرّوح الثّلاثة التي يلحظها أفلاطون فهي العقل، والنّفس، والرّغبة.

يتوافق العقل مع دور الحكّام في الدّولة المثاليّة، حيث يستطيع العقل تمامًا كالحكّام أن يخطّط لخير الكيان كلّه، أي خلافًا لأجزاء الرّوح الأخرى ليس العقل مهتمًّا بالمصلحة الذاتيّة. لدى العقل القدرة على وضع خططٍ حول أفضل طريقةٍ لتحقيق غاياتٍ محدّدةٍ، وهو يتضمّن أيضًا حبّ الحقيقة.

أمّا النّفس فهي ذلك الجزء من الشّخصيّة الذي يوفّر التّحفيز الشّعوريّ للقيام بفعلٍ معيّنٍ، وذلك في هيئة غضبٍ، أو سخطٍ، وما شابههما. عندما تخضع النّفس للتّدريب الصّحيح تكون مصدر الشّجاعة والإقدام. تتوافق النّفس مع دور الجنود المساعدين.

أمّا الرّغبة فهي اشتهاء أمورٍ محدّدةٍ، كالأكل، أو الشّرب، أو الجنس. قد تسلك الرّغبة مسارًا يتعارض مباشرةً مع العقل. فعلاً إنّ حدوث تصادمٍ بين ما يرغبه النّاس وبين ما يعلمون أنّه الأفضل لهم، هو دليلٌ يستعمله أفلاطون لدعم تمييزه بين الأجزاء الثلاثة للرّوح. تتوافق الرّغبة مع دور العمّال.

يمكن للفضائل المفصليّة الأربع: الحكمة، والشّجاعة، وانضباط الذّات، والعدالة، أن نجدها كلّها في الأفراد، كما في الدّول، إذ يفسّر أفلاطون هذه الفضائل على ضوء أجزاء الرّوح. فالحكيم يتّخذ قراراتٍ بناءً على سلطان العقل، والشّجاع تحفّزه النّفس على الإقدام بوجه الخطر والتي تكون بمنزلة حليفٍ للعقل، والمنضبط يتّبع أوامر العقل فيبقي الرّغبة تحت السّيطرة. والأهمّ في ما بينهم هو العادل الذي يتصرّف على نحوٍ تكون فيه أجزاء الرّوح كلّها في تناغمٍ، إذ يؤدّي كلّ جزءٍ وظيفته المناسبة تحت إمرة العقل. إذن إنّ العدالة عند الفرد هي ضربٌ من التّناغم النّفسيّ، وهذا ما يجعلها حالةً ذات قيمةٍ فطريًّا.

الملوك الفلاسفة

على الرّغم من أنّ ذريعة أفلاطون لتطرّقه لمسألة العدالة في الدّولة تهدف إلى إثارة الأسئلة بشأن الفرد، فمن الواضح أنّه مهتمٌ جدًّا بالجمهوريّة الطوباويّة التي أوجدها. فيتناول أفلاطون سؤال كيف يمكن لهذا النّظام السياسيّ أن يتحقّق، ثمّ يخلص إلى أنّ الأمل الوحيد هو في إعطاء السّلطة للفلاسفة. ويدافع أفلاطون عن هذا الاقتراح المفاجئ بمَثَلٍ آخر: تخيّل سفينةً يكون صاحبها قصير النّظر، وقليل السّمع، وجاهلاً بعض الشيء في فنّ الملاحة. ويتشاجر طاقم السّفينة في ما بينهم حول من سيتولّى قيادتها، ولكن لم يخصّص أحدٌ منهم وقته لدراسة فنّ الملاحة البحريّة، وهم نفسهم يعتبرون أنّ هذا الفنّ لا يمكن تدريسه. تتنافس فرقٌ للسّيطرة على قيادة السّفينة، وحين تتولّى إحداها الحكم، تُخرِجُ المؤنة إلى سطح المركب، فتتحوّل الرّحلة إلى سياحة لهوٍ وسُكرٍ. ولا يلحظ أحدٌ منهم أنّ الملاّح يحتاج إلى دراسة الطّقس وموقع النّجوم، إذ يعتبرون أنّ من يكتسب هذه المهارات ليس سوى متأمّلٍ في النّجوم لا فائدةَ منه.

إنّ الدّولة في شكلها الحاليّ شبيهةٌ بالسّفينة التي تسير على أيدي طاقمٍ يفتقر للمهارة. إذ لن تبقى تحت السيطرة إلاّ بيدَيْ ملاّحٍ بارعٍ. وعلى الرّغم من أنّ الفيلسوف قد يكون محتقرًا فهو الوحيد الذي يملك المعرفة المطلوبة لقيادة دفّة الدّولة. وتفسّر نظريّة المُثُل عند أفلاطون لماذا الفلاسفة هم وحدهم المجهّزون جيّدًا للحكم.

نظريّة المُثُل

إنّ مَثَل الكهف الذي ابتدأت به هذا الفصل يوضّح على نحوٍ بسيطٍ الصّورة التي يعطيها أفلاطون عن الوضع البشريّ. إذ إنّ معظم البشريّة مكتفيةٌ بالظّاهر، أي ما يعادل الظّلال على جدار الكهف. بيد أنّ الفلاسفة بسبب حبّهم للحقيقة يسعون الى معرفة الواقع، فيشرعون في رحلةٍ خارج الكهف ويلجوا إلى المُثُل.

على الرّغم من أنّ نظريّة المُثُل قدّمتها شخصيّة سقراط في **الجمهوريّة**، إلا أنها تُعدّ عمومًا من طروحات أفلاطون في الفلسفة. عندما يتكلّم النّاس عن الأفلاطونيّة فهم عادةً ما يعنون هذا الجانب من عمل الفيلسوف.

ولكي نفهمَ ما عناه أفلاطون بلفظة «المِثال» «Form» من السّهل مراجعة إحدى أمثلته.

يوجد الكثير من الأسرّة، بعضها مجوزّ، والبعض الآخر مفردٌ وبعضها يستوعب أربعة أشخاصٍ، وهكذا دواليك. لكن ثمّة شيءٌ تتشاركه هذه الأسرّة كلّها وهو ما يجعلها أسرّةً. فما تتشاركه هي ارتباطها بسريرٍ مثاليّ، أي مِثال السّرير. يوجد هذا المثال فعليًا، أي إنّه السّرير الحقيقيّ الوحيد، أمّا الأسرّة الأخرى فهي نسخٌ غير كاملةٍ عن مثال السرير، تنتمي هذه الأسرّة إلى عالم الظاهرات لا إلى الواقع. ونتيجةً لذلك لا يمكننا التوصّل إلى معرفةٍ فعليّةٍ إلاّ عن مثال السرير، فالمعلومات التي نملكها حول الأسرّة الأخرى هي مجرّد رأيٍ وليست معرفةً. إنّ العالم الذي نقطنه هو في تغيّرٍ دائمٍ بينما عالم المثل هو أبديٌ وثابتٌ. والفلاسفة في حبّهم للحكمة يتوصّلون إلى ولوج عالم المُثل، وتاليًا يتوصّلون إلى إمكانيّة المعرفة عبر الفكر، لأنّ الادراك يقيّدنا بعالم الظاهرات.

على الرّغم من أنّ أفلاطون لا يقرّ تحديدًا ما هي الأشياء القائمة في العالم التي تتوافق مع مِثالها، فهو يعتبر أنّه ثمّة مثالٌ عن الخير. وهذا الخير هو المسعى النهائيّ للفلاسفة في رحلتهم نحو المعرفة. يستخدم أفلاطون تشبية الشّمس لتفسير هذه الفكرة: إذ تجعل الشّمسُ النّظرَ ممكنًا، وهي مصدر النّمق، وعلى هذا النّحو يسمح مثال الخير للذّهن برؤية وفهم طبيعة الواقع. لذلك من دون التّنوير الذي يوفّره لنا مثالُ الخير يُحكم علينا أن نعيش في غسق عالم الظاهرات والآراء، فبوساطة ضوء الخير يمكننا أن نلحظ طريقة العيش.

أمثلةٌ من الظُّلم

بعد أن بيّن أفلاطون أنّ الدّولة العادلة هي الدّولة التي تقوم فيها كلّ طبقةٍ بدورها المناسب، وأنّ الفرد العادل هو الفرد الذي تكون فيه الحوافز المختلفة في تناغمٍ، يعرض بعض الأمثلة من الظُّلم في الدّولة وعند الفرد. فيأخذ أفلاطون أربعة أنواعٍ من الدّول الظّالمة وما يتوافق معها من أنواع الشّخصيّات. والأنواع الأربعة هي: التّيموقراطيّة «timocracy»، والأوليغارشيّة «oligarchy»، والدّيمقراطيّة «democracy»، وحكم الطُّغيان «tyranny». إنّ التّيموقراطيّة هي دولةٌ، مثالًا لها اسبرطة،

تهيمن عليها نزعة الشّرف العسكريّ؛ وفي الأوليغارشيّة الثّروة هي معيار الاستحقاق؛ والديمقراطيّة هي دولةٌ يحكمها عامّة الشّعب؛ أمّا حكم الطغيان فيملك فيه الحاكم سلطةً مطلقةً.

يستغلّ أفلاطون مجدّدًا ذلك التّناسق المزعوم القائم بين الدّولة والفرد. فيزعم في نقاشه للدّيمقراطيّة مثلاً أنّ الدّولة الدّيمقراطيّة تتجاهل مبدأ تدريب الحكم الذي بيّن على محوريّته في الدّولة العادلة. إنّ الشرط المسبق الوحيد للحاكم الدّيمقراطيّ هو أن يمتهن دور صديق الشّعب. فالفرد الدّيمقراطيّ الذي يتوافق مع الدّولة الديمقراطيّة يلهو بشتّى الملذّات، فلا يميّز بين تلك القائمة على الرّغبات الحسنة عن تلك التي يكمن مصدرها في الشّرّ. أمّا النتيجة فاختلال التّناغم النّفسيّ، لأنّ الفرد الدّيمقراطيّ لا يسمح أن يحكم العقل تلك الرّغبات غير الملائمة، لذا تسود النّزوات الكسولة، ويصبح الظُّلم محتومًا.

ضدّ الفنّ

في سياق شرحه لتربية الحرّاس يحاجج أفلاطون إلى أنّه يجب منع مختلف أنواع الشّعر. فيجب حظر أيّة كتابةٍ تقدّم انطباعًا مغلوطًا عن الآلهة أو الأبطال، أو تؤدّي إلى تماهٍ مفرطٍ «over-identification» بين الطّلاّب وبين شخصيّاتٍ ظالمةٍ عندما يتلونها. في الكتاب العاشر من **الجمهوريّة** يعود أفلاطون إلى معالجة مسألة الفنّ ومكانته في المجتمع المثاليّ، فيركّز على الفنّ المُحاكي «mimetic art»، وهو الفنّ الذي يُقصد به تمثيل الواقع. يخلص أفلاطون إلى أنّه لا يجب أن يكون لدى هذا الفنّ مجالاً في جمهوريّته، ويقدّم لذلك سببين رئيسَين: الأوّل، لأنّ هذا الفنّ لا يمكنه إلاّ أن يكون نسخةً عن الظّاهر، وبذلك يميل إلى إبعادنا عن عالم المُثل. والثاني، لأنّه يستهوي الجزء اللاّعقلانيّ من أرواحنا، وبذلك يميل إلى إحداث اضطرابٍ في التّناغم النّفسيّ الضّروريّ لقيام العدالة.

يطرح أفلاطون مَثل فنّانٍ يرسم سريرًا لتفسير النّقد الأوّل: لقد صنع اللّه مثال السّرير، وصنع النّجّار نسخةً ضبابيّةً عن ذلك المِثال، والفنّان رسم نسخةً عن نسخة النجّار، فما قام به يساوي الإمساك بمرآةٍ لتعكس ما كان بالأصل صورةً ناقصةً عن السّرير الحقيقيّ. نتيجةً لذلك يضع الفنّان عائقًا أمام معرفتنا للواقع بدلاً من مساعدتنا على بلوغه. يبقى الفنّان جاهلاً

بالطّبيعة الحقّة للسّرير ومكتفيًا بنسخِ ظاهرِ سريرٍ محدّدٍ. ويعتبر أفلاطون أنّ الشّعراء يقومون بعمل الفنّان نفسه، وتاليًا يمدّد رفضه إلى فنّ الشّعر.

وعلى الرّغم من ذلك يدرك أفلاطون أنّ عمل الفنّانين المحاكينَ جذّابٌ. إذ ينفر منه العقل لكن تُعجب به الأجزاء الدّنيا من الرّوح، وهو تأثيرٌ وضعه مَيلُ الفنّانينَ إلى تصوير الدّوافع الشّريرة بدلاً من الدّوافع الخيّرة. يمكن للفنّانين المحاكينَ أن يقودوا الغافل بعيدًا عن درب المعرفة. إذن لا مكانَ لهم في الجمهوريّة.

نقد الجمهوريّة

تماثل الدّولة/ الفرد

يعتمد مشروع أفلاطون كلّه في **الجمهوريّة** على وجود تماثلٍ متينٍ بين العدالة في الدّولة والعدالة في الفرد. وإذا كان هذا التّماثل ضعيفًا فإنّ الاستنتاجات حول العدالة للفرد المستمدّة من الاستنتاجات حول الدّولة العادلة ستكون ضعيفةً أيضًا. يعتبر أفلاطون أنّ انتقاله من الدّولة إلى الفرد أمرًا مشروعًا وبديهيًّا، ولكن أقلّه يستحقّ الأمر الشّكّ فيه، سواءٌ أكانت هذه الخطوة مبرّرةً أم لم تكن.

وحدهم الحكّام يمكنهم أن يكونوا عادلينَ

زد على ذلك، تبدو نظريّة أفلاطون وكأنّها تخلص إلى أنّ الحكّام وحدهم يمكنهم أن يكونوا عادلين. فبعد أن عرّف أفلاطون العدالة على ضوء التّناغم النّفسيّ وعرّف كلّ طبقةٍ في الجمهوريّة على ضوء مصدر تحفيزها السّائد، يتوضّح لنا أنّ الذين لديهم سلطان العقل وحدهم سيقدرون على التّصرّف بعدلٍ. والحكّام هم الطّبقة الوحيدة الّتي تحتلّ هذا الموقع، فيبدو وكأنّه يستتبع من ذلك أنّ الحكّام وحدهم قادرون على تحقيق العدالة. ولعلّ أفلاطون لم يرَ في الأمر اعتراضًا جدّيًّا على نظريّته بل نتيجةً مُلفتةً عنها؛ ولكن عند معظم قرّاء اليوم يُظهر ذلك عن نخبويّةٍ متأصّلةٍ في فكر أفلاطون.

يراوغ في كلمة «العدالة»

عندما يخبرنا أفلاطون أنّ العدالة هي في الواقع ضربٌ من الصّحّة الذّهنيّة حيث تعمل أجزاء الرّوح الثّلاثة على نحوٍ متناغمٍ، يبدو أنّه أهمل المعنى العاديّ لكلمة «العدالة». فكأنّه أعاد تعريف الكلمة اعتباطيًّا لتلائم

غاياته، أو أقلّه استعمل الكلمة بمعنيَين مختلفين. فلماذا سيرغب أحدٌ في الكلام عن العدالة على هذا النّحو؟

من دون شكٍّ سيردّ أفلاطون على هذا النّقد معلّلاً أنّ مفهومه للعدالة لا يشير إلى ما نعنيه عادةً باللّفظة. إنّ الفرد العادل عند أفلاطون لن يسرقَ أو يأخذَ أكثر من حصّته لأنّ ذلك سيتضمّن خضوع العقل للرّغبات الدّنيا. لكنّ ذلك الأمر يبدو أنّه يترك مجالاً أمام إمكانيّة عدم اجتياز بعض النّاس الذين قد نميل إلى تسميتهم عادلين بناءً على سلوكهم اختبار أفلاطون، لأنّ سلوكهم قد ينمّ عن نفسيّةٍ أقلّ تناغمًا. فقد يكون لديهم رغبةٌ في التّصرّف بعدلٍ مع قدرةٍ غير ناميةٍ في إعمال العقل.

يضمّ الخداع

يناصر أفلاطون في نقاطٍ أساسيّةٍ عدّةٍ من حجّة الكذب بهدف المحافظة على الولاء للدّولة ومواطنيها. على سبيل المثال، ثمّة ما يُدعى «الكذبة النّبيلة» عن أسطورة المعادن؛ كما ثمّة كذبة يانصيب التّزاوج. ويجد الكثير من النّاس ذلك أمرًا غير مقبولٍ، لأنّ الدّولة المثاليّة لا يجب أن تُبنى على الخداع. إنّما لا يبدو أفلاطون آبهًا بهذه المسألة. إذ يكمن اهتمامه في أفضل طريقةٍ لتحقيق الغاية النّهائيّة لا بالأسئلة الأخلاقيّة حول طريقة تحقيقها.

نظريّة المُثُل غيرُ قابلةٍ للتّصديق

توفّر نظريّة المُثُل عند أفلاطون دعامةً مهمّةً لحججه حول الجمهوريّة المثاليّة، لكنّها ليست قابلةً للتّصديق عند فلاسفة اليوم. ولعلّ المفهوم الأصعب تقبّله هو وجود تلك المُثُل فعليًّا وكونها الواقع، في حين أنّ ما نراه في العالم هو نسخةٌ ضبابيّةٌ عنها.

إذا أزلنا نظريّة المُثُل فستُزال معها الأسس الميتافيزيقيّة القائمة خلف العديد من طروحات أفلاطون، مثلاً، من دون المفهوم القائل أنّ الفلاسفة هم وحدهم بارعونَ في التّوصّل إلى معرفة الواقع، فلن يكون ثمّة تعليلٍ بديهيٍّ لتسليمهم قيادة الدّولة المثاليّة، كما لن يكون ثمّة سببٌ بديهيٌّ لحظر الفنون المحاكية في الدّولة.

يبرّر التّوتاليتاريّة

لعلّ أكثر نقدٍ محكمٍ يوجّه إلى **جمهوريّة** أفلاطون هو أنّها توفّر تبريرًا للتّوتاليتاريّة. ففي خطّطها الموضوعة لتحسين النّسل، وفي «الكذبة

النّبيلة»، وتحريمها للعائلة، والرّقابة المفروضة على الفنّ، تتدخّل هذه الدّولة في مفاصل الحياة كلّها. فعلى الأفراد في عالم أفلاطون أن يخضعوا لمتطلّبات الدّولة، ويُتوقّع منهم التّضحية بحرّيتهم الشخصيّة في سبيل تحقيق هذه الغاية. فمن يقدّر مِنّا الحرّيّة الفرديّة وحرّيّة الاختيار حتمًا لن يجد رؤية أفلاطون جذّابةً.

تواريخ

427 ق. م. وُلد أفلاطون في عائلةٍ أثينيّةٍ أرستقراطيّة.

399 ق. م. شرب سقراط السمّ.

399 ق. م. كتب أفلاطون أكثر من عشرين محاورةً فلسفيّةً.

347 ق. م. مات أفلاطون.

مسرد المصطلحات

الجنود المساعدون: وهم الحرّاس الذين يعاونون الحكّام ويدافعون عن الدّولة من التّهديدات الخارجيّة.

الدّيمقراطيّة: الدّولة التي يحكمها الشّعب.

ذيكيوسينه (*dikaiosuné*): وهي عادةً ما تُترجم بلفظة العدالة، ولها دلالة القيام بما هو صحيحٌ أخلاقيًّا.

المُثُل: وهي عادةً ما تُعرف بالأفكار. إنّ عالم المُثُل هو العالم الحقيقيّ للكيانات الكاملة، إذ يتألّف عالم الظّاهرات الذي نقطنه من نُسَخٍ غير كاملةٍ عن المُثُل.

الحرّاس: وهم طبقة المواطنين الذين يحمون الدّولة ويحكمونها، ويتألّفون من الحكّام والجنود المساعدين.

ميماسيس (*mimesis*): وهي المحاكاة. إنّها اللّفظة اليونانيّة التي يستعملها أفلاطون لوصف ما يعتبره ماهيّة العمل الفنّيّ؛ أي كونه مرآةً للطّبيعة.

الأوليغارشيّة: الدّولة التي تحكمها نخبةٌ من الأثرياء.

الفلاسفة الملوك: وهم الحكّام في مجتمع أفلاطون المثاليّ. وقد أُعطِيَ الفلاسفة هذا المنصب بسبب قدرتهم على إدراك المُثُل.

الحكّام: وهم الفلاسفة الملوك الذين يمسكون بالسّلطة في جمهوريّة أفلاطون.

التّيموقراطيّة: وهي الدّولة حيث يكون الشّرف العسكريّ أهمّ شيءٍ فيها.

الدّولة التّوتاليتاريّة: الدّولة التي تتحكّم بكلّ شيءٍ، ومجال الحرّيّة الفرديّة قليلٌ أو معدمٌ فيها.

حكم الطّغيان: الدّولة التي يحكمها قائدٌ قويٌّ.

طوباويّ: ما يقدّم صورةً عن مجتمعٍ مثاليّ.

قراءاتٌ إضافيّةٌ

Bernard Williams *Plato* (London: Phoenix, Great Philosophers series, 1998)

يقدّم هذا الكتاب الصغير أفضل مُدخلٍ متوفّرٍ إلى أعمال أفلاطون كما يتطرّق إلى كتاب **الجمهوريّة**.

Julia Annas *An Introduction to Plato's Republic* (Oxford: Clarendon Press, 1981) and Nicholas Pappas *Plato and The Republic* (London: Routledge, 1995)

وهما شرحان ممتازان لكتاب **الجمهوريّة**.

Karl Popper *The Open Society and its Enemies* (London: Routledge, 1945)

وهو يضمّ نقدًا محكمًا ضدّ جمهوريّة أفلاطون حيث يحاجج فيه بوبر أنّها ستكون كابوسًا توتاليتاريًّا. ويُعدّ هذا النّقد بمنزلة دواءٍ للنّزعة الشّائعة بين دارسي أفلاطون لإبداء تعاطفهم مع مقترحاته السياسيّة أكثر ممّا تستحقّه. سأناقش **المجتمع المفتوح وأعداؤه** في الفصل التّاسع والعشرين، ص 251.

الفصل الثّاني: أرسطو طاليس - الأخلاق النّيقوماخيّة

كان أرسطوطاليس رجلاً عمليًا، إذ على الرّغم من أنّه تتلمذ على يدي أفلاطون فقد رفض فكرة معلّمه الّتي تقول بأنّ الواقع يكمن في مكان يتخطّى العالم اليوميّ، أي في عالم المُثل. كما لم يشارك اعتقاد أفلاطون بأسطورة الكهف. وإذ ما تأمّلت في لوحة رفاييل **مدرسة أثينا** (1511) فستجد أفلاطون يشير بإصبعه إلى السّماء نحو المُثل، وبمقابله أرسطوطاليس الذي يدلّ إصبعه نحو العالم الأرضيّ. فقد تجاوزت دراسات الأخير ما نعتبره في يومنا هذا فلسفةً، مثلاً، لقد كان أرسطوطاليس أحد أوّل علماء الأحياء الكبار. أمّا في الفلسفة فقد كانت اهتماماته متعدّدة المجالات، حيث تطرّق إلى الميتافيزيقيا، وعلم الأخلاق، علم السّياسية، والجماليّات.

وعلى الرّغم من واقعة أنّ **الأخلاق النّيقوماخيّة** «*Nicomachean Ethics*» هو مجرّد مجموعةٍ من ملاحظات المحاضرات، فهو فريدٌ في أسلوبه، وغامضٌ في بعض جوانبه. كما لم يكن معدًّا للنّشر، ولكنّه يبقى أحد أهمّ الأعمال في تاريخ علم الأخلاق. وفيه يسأل أرسطوطاليس إحدى أهمّ الأسئلة عند البشر جميعهم: كيف ينبغي علينا العيش؟ وهو سؤالٌ احتلّ صلب النّقاشات الأخلاقيّة القديمة، ولكنّ أهمله فلاسفة القرن العشرين. وعلى الرَّغم من أنّ إجابة أرسطوطاليس عن السّؤال معقّدةٌ وغريبةٌ في بعض جوانبها فهي لا تزال مهمّةً بوصفها معلمًا أساسًا في تاريخ الحضارة، وكذلك في أثرها البارز على النّقاشات الفلسفيّة الحاليّة.

إنّ **الأخلاق النّيقوماخيّة** هو عملٌ معقّدٌ ودسمٌ، ويختلف الدّارسون حول تأويله الصّحيح؛ على الرّغم من ذلك فإنّ المحاور الرّئيسة سهلةٌ على التّتبّع. وإحدى مصطلحات الكتاب الرئيسيّة الّتي يستعملها أرسطوطاليس لا تُترجم بسهولةٍ إلى الانجليزيّة. والحقّ أنّ معظم الفلاسفة الذين درسوا أرسطوطاليس رأوا في التّرجمة الحرفيّة لعددٍ من لألفاظ اليونانيّة سبيلاً أفضل من الاعتماد على نُظرائها المُلتبسة في الانجليزيّة. وإحدى أهمّ تلك الألفاظ هي لفظة **الأيديمونيا** «*eudaimonia*».

الأيديمونيا: الحياة السّعيدة

غالبًا ما تُترجم لفظة **الأيديمونيا** «بالسّعادة»، غير أن ذلك قد يؤدّي إلى الالتباس. وأحيانًا ما تُترجم أيضًا «بالازدهار» الذي يحمل دلالاتٍ أقرب إلى معناها الأصليّ على الرّغم من أنّه يبدو غريبًا، إذ تقترح هذه اللّفظة تماثلاً بين ازدهار النّباتات وازدهار البشر. ويعتقد أرسطوطاليس أنّنا جميعًا نريد **الأيديمونيا**، ويعني بكلامه هذا أنّنا كلّنا نرغب في أن تسير حياتنا على نحوٍ جيّدٍ. فالحياة الأيديمونيّة هي حياةٌ ناجحةٌ، إنّها نوعٌ من العيشة الّتي بإمكاننا تحقيقها إذا ما خُيّرنا؛ إنّها نوعٌ من العيشة الّتي نودّها لأحبّائنا. إذ دائمًا ما يتمّ السّعي خلف **الأيديمونيا** بوصفها غايةً في ذاتها لا وسيلةً لبلوغ غايةٍ، على سبيل المثال، قد نسعى خلف المال لأنّه يوفّر وسيلةً لشراء الملابس الباهظة، ونشتري الملابس الباهظة لأنّنا نعتقد أنّها ستجعلنا أكثر جاذبيّةً للنّاس الذين نرغب في جذبهم، ونحن نريد جذب هؤلاء النّاس لأنّنا نعتقد أنّ لديهم القدرة على جعل حياتنا تسير على نحوٍ جيّدٍ. ليس لدى **الأيديمونيا** أيّ غاية أخرى، بمعنى أنّها المكان حيث تنتهي فيه هذه السّلسلة، فلا قيمة لسؤالك «لماذا نسعى خلف **الأيديمونيا**؟»، لأنّها ما يقوم به البشر جميعهم، وهذه حقيقةٌ تصوّريّةٌ عند أرسطوطاليس. ليست **الأيديمونيا** وحدها الّتي يُسعى إليها كغايةٍ في ذاتها، إذ نستطيع مثلاً الاستماع إلى الموسيقى، أو قضاء الوقت مع أولادنا، لا لأنّنا نتوقّع شيئًا مقابل هذه النّشاطات، بل لأنّها الطّرق الّتي نريد أنْ نمضيَ وقتنا فيها على هذه الأرض. ولكن في هذه الحالات نسعى خلف هذه الأشياء لأنّنا نخالها مكوّنات الحياة الأيديمونيّة.

إنّ أحد أهداف **الأخلاق النّيقوماخيّة** هو تنوير السّعي خلف **الأيديمونيا**، أي إذا كنّا ملمّينَ جيّدًا بما نسعى إليه وبطريقة تحصيله فعلى الأرجح سنبلغه بأنفسنا، حتّى لو كان تدريبنا المبكر وظروفنا المادّيّة الرّاهنة سيحدّدان إلى حدٍّ كبيرٍ قدرتنا في سلوك الدّرب الحقّ بحسب أرسطوطاليس. وخلافًا للعديد من فلاسفة الأخلاق اللاّحقينَ كان أرسطوطاليس واقعيًّا بشأن تأثير أحداثٍ خارجةٍ عن قدرتنا على نجاح حياتنا. فظنّ أنّ امتلاكنا قدرًا محدّدًا من المال، ومظهرًا خارجيًّا مقبولاً، ونسبًا جيّدًا، وأولادًا جيّدينَ هي شروطٌ لأيّ حياةٍ أيديمونيّةٍ فعليّةٍ. من دون هذه الشروط قد لا نتمكّن من تحقيق أعلى مرتبةٍ من **الأيديمونيا**، لذا ينبغي علينا ربط أفعالنا بالظّروف المحدّدة الّتي نجد أنفسنا فيها. بالنّسبة لأرسطوطاليس إنّ العيش الكريم ليس مسألة تطبيق قوانينَ عامّةٍ على حالاتٍ محدّدةٍ بقدر ما هو تكييف سلوكنا على ظروف حياتنا.

يقول أرسطوطاليس أنّ السّعي خلف الدقّة في مجال عملك علامةُ الذّكاء. فالأحكام المرتبطة بطريقة العيش هي صحيحةٌ في معظمها، لكنّها لا تنطبق على كلّ فردٍ تحت كلّ ظرفٍ، لذا ليس ثمّة من قوانين جاهزةٍ. وعلم الأخلاق ليس مجالاً دقيقًا كالرّياضيّات، فاهتمام النّجّار بالزّاوية اليُمنى هو اهتمامٌ عَمَليٌّ، ويختلف تمامًا عن اهتمام المهندس. لذلك سيكون من الخطأ اعتبار علم الأخلاق شيئًا آخر غير مجالٍ عمليٍّ ذي معايير خاصّةٍ به. ويهدف علم الأخلاق بوصفه مجالاً عمليًا إلى إظهار كيف نصبح أناسًا أخيارًا لا الاكتفاء بتقديم طرحٍ نظريٍّ لما تعنيه الحياة الطّيّبة.

وعلى الرّغم من اعتقاد أرسطوطاليس أنّه ينبغي علينا جميعًا السّعي خلف **الأيديمونيا**، فقد كان الفيلسوف أبعد ما يكون عن مذهب اللّذّة «hedonism»، أي لم يدعُ إلى حياة الانغماس في المتعة. إذ اعتبر أنّ الذين لا يريدون سوى نيل ملذّات الجنس، والأكل، والشّرب، يُنزلون أنفسهم إلى مرتبة المواشي. **فالأيديمونيا** ليست حالة فرحٍ نفسيٍّ، بل إنّها نشاطٌ، ونمط عيشٍ يحمل معه ملذّاته الخاصّة، وكذلك لا يمكن تقييمها على أساس أفعالٍ محدّدةٍ. لذا يجب الأخذ بعين الاعتبار حياة الفرد بكاملها قبل الحكم أنّ ذلك الشّخص بلغ **الأيديمونيا**، وكما يصوغ الأمر أرسطوطاليس رؤيتك لعصفور السنونو لا يجعل من الموسم صيفًا، مثلما لا يشير نهارٌ سعيدٌ إلى حياةٍ سعيدةٍ. فحصول مأساةٍ في نهاية حياتك قد يضعك على مسارٍ مختلفٍ إذا ما طُرِحَ عليك سؤال كونك عشت حياتك بكاملها سعيدةً أم لا. إذن إنّ الفكرة القائلة أنّنا لا نستطيع الحكم على حياة شخصٍ بأنّها حياةٌ أيديمونيّةٌ إلاّ عند موته هي فكرةٌ تحمل بعضًا من الحقيقة. كما يدرس أرسطوطاليس الطّرق التي تستطيع أن تؤثّر فيها الأحداث على تقييم حياتك بعد موتك، وجوابه هو أنّ حظوظ المتحدّرينَ منك تستطيع التّأثير على **الأيديمونيا** الخاصّة بك إلى حدٍّ معيّنٍ بعد مماتك.

وظيفة الكائن البشريّ

اعتبر أرسطوطاليس أنّ لدى البشر وظيفةً أو نشاطًا مميّزًا (أي **الإرغون** «*ergon*»)، بمعنى آخر مثلما يُعرف النجّارون بميزات نشاطهم (صناعة أشياء من الخشب)، كذلك يميّز البشر بنشاطٍ يجعلهم على نحو ما هم عليه. تشير كلمة «وظيفة» إلى أنّ البشر وُلدوا لأجل غايةٍ، لكن ليست هذه الدّلالة التي يقصدها أرسطوطاليس. فهو لا يزعم وجود إلهٍ حكيمٍ

مسؤولٍ على تكوين هذه الفصيلة، إنّما يلفت انتباهنا إلى القدرات المتميّزة التي نملكها، وهي التي تجعلنا على ما نحن عليه، وليس على شاكلةٍ أخرى. هذا **الإرغون** البشريّ لا يمكنه أن يكون نموًّا جسديًّا لأنّ النّموّ نتشاركه مع النّباتات، وهو لا يميّز إنسانًا عن جرثومةٍ. كذلك لا يمكن **الإرغون** أن يكون قدرة الإدراك لأنّ الحيوانات الأخرى تملكها أيضًا، كالأحصنة. لذلك إنّ **إرغون** البشر هو نشاطٌ عقلانيٌّ. إنّه أكثر الأمور أساسًا في حياتنا كبشرٍ.

إنّ الإنسان **الخيّر** شخصٌ يبرع في هذا النّشاط المتميّز. فالبراعة في كون الإنسان إنسانًا تتضمّن فعلاً فاضلاً، ويخلص أرسطوطاليس إلى أنّ الحياة الطّيّبة عند البشر هي حياة نشاطٍ عقلانيٍّ وفاضلٍ، فلا يكفي امتلاك **المقدرة** على التّصرّف على نحوٍ فاضلٍ. فالفائزون في الألعاب الأولمبيّة اختيروا من المتنافسين، ولم يُختاروا من الذين كان بمقدورهم الرّكض أسرع إذا ما اشتركوا في المسابقة. كذلك وحدهم الذين **يتصرّفون** ينالون الجائزة في الحياة، والجائزة هي السّعادة الحقّة. فالزّهور في الأرض الخصبة تنمو بسرعةٍ وتُزهر؛ كذلك يزدهر البشر عندما يعيشون حياة نشاطٍ عقلانيٍّ وفاضلٍ. ومعظم كتاب **الأخلاق النّيقوماخيّة** منشغلٌ بمسألة ما قد تكون عليه هذه الحياة الطّيّبة، وأيّ نوعٍ من الشّخصيّة التي يجب عليك امتلاكها كي تعيش حياةً طيّبةً. أمّا الأمر المحوريّ في هذه المسألة هو تحليل أرسطوطاليس للفضائل وطريقة اكتسابها.

الفضائل

الفضيلة هي ميزةٌ من شخصيّة المرء، أيّ إنّها نزعةٌ إلى التّصرّف على نحوٍ محدّدٍ وتحت ظروفٍ محدّدةٍ. ومن المهمّ ملاحظة أنّ مصطلح «الفضيلة» المستعمل في يومنا هذا هو ذو دلالاتٍ أخلاقيّةٍ، أي عندما ندعو أحدًا ما فاضلاً فنعني به أن نصدر تقييمًا إيجابيًّا على شخصيّته الأخلاقيّة. ولكن بالنّسبة لأرسطوطاليس إنّ جملة «*ethikai aretai*» التي غالبًا ما تُترجم بلفظة «الفضيلة» تعني «ميزة الشّخصيّة» «excellence of character»، ولا تحمل مضامينَ أخلاقيّةً في مفهومنا لما هو «أخلاقيٌّ». إنّ كونك فاضلاً في المعنى الأرسطوطاليسيّ يعني امتلاكك ميزات الشخصيّة وتصرّفك على أساسها، وقد لا يؤثّر بعضها على تقييم قيمتك الأخلاقيّة. والحقّ أنّ بعض الشّارحين قد تساءل إلى أيّ مدى يكون فيه كتاب **الأخلاق النّيقوماخيّة** عملاً في الفلسفة الأخلاقيّة في مفهومنا الحاليّ «للأخلاقيّ».

عادةً ما تُعتبر الأخلاق أنّها تتضمّن أقلّه بعض الاهتمام بمصالح الآخرين، فلن يحمل كلامك معنًى إذا ما صرّحت: «لقد طوّرت أخلاقي الخاصّة وهو أمرٌ أنانيٌ بكامله» (مع الإشارة إلى استخدامك الدّلالة الحاليّة للفظة «الأخلاق»). ولكنّ غاية أرسطوطاليس الرّئيسة لم تكن في اهتمامنا بمصالح الآخرين إنّما في ما يتطلّبه الأمر لجعل حياتك الخاصّة ناجحةً. و**الأخلاق النيقوماخيّة** هي شبيهةٌ بكتيّبات المساعدة الذّاتيّة والفعّاليّة الشّخصيّة، وهي كتبٌ مشهورةٌ بين المدراء في هذه الأيّام.

يصف أرسطوطاليس عددًا من الفضائل الأساسيّة، مثلاً، إنّ المرء الشّجاع لن يتغلّب عليه الخوف بل سيتصرّف على نحوٍ مناسبٍ، والجنديّ الشّجاع سيخاطر بحياته لإنقاذ رفقائه ولن يتخلّى عن هذا التّصرّف تحت تأثير الخوف، والانفصاليّ الشّجاع سيواجه حكومته ومعتقداتها حتّى لو عنى ذلك سجنًا محتّمًا واحتمال التّعذيب أو الموت. أضف إليها أنّ الكريم سيهب أمواله أو يخصّص وقته للمحتاجين.

يميّز أرسطوطاليس بين ضربين من الفضيلة: الفضائل الأخلاقيّة، والفضائل الفكريّة. فالفضائل الأخلاقيّة كفضيلة الاعتدال، تُكتسب بوساطة التّدريب المبكر ويتمّ تعزيزها لتصبح عادةً بدلاً من كونها قرارًا واعٍ؛ أمّا الفضائل الفكريّة كفضيلة الذّكاء فيمكن تلقينها. تشكّل العناصر غير العقلانيّة عند الفرد تلك الفضائل الأخلاقيّة، في حين أنّ الفضائل الفكريّة تشكّلها عناصرٌ عقلانيّةٌ. ويلحظ أرسطوطاليس بنيةً مشتركةً بين هذه الفضائل كلّها، وهي أنّ جميعها توسّطٌ بين تطرّفين. ويؤلّف هذا أساس عقيدته في القاعدة الذهبيّة «Golden Mean».

القاعدة الذّهبيّة

من السّهل فهم القاعدة الذهبيّة عند أرسطوطاليس إذا عدنا إلى بعض أمثلته. تكمن فضيلة الشّجاعة بين رذيلتين: النّقص في الشّجاعة هو جبنٌ، والزّيادة فيها تهوّرٌ. وفضيلة الذّكاء تكمن بين رذيلتين هما الغباء والفظاظة، كذلك يكمن التّواضع بين الخجل والوقاحة. لاحظ أنّ الذّكاء والتّواضع لا يُعتبران عادةً فضائل أخلاقيّةً، على الرّغم من أنّ الشّجاعة قد تكون كذلك.

وثمّة قراءةٌ مغلوطةٌ لعقيدة القاعدة الذّهبيّة تفيد بأنّها رأي الاعتدال، لأنّ القاعدة تقبع دائمًا بين طرفي سلوكٍ متطرّفين، ويبدو أنّ

أرسطوطاليس يدعو إلى الاعتدال في الأمور كلّها. ولكن لا يعني هذا أنّ الرّجل الفاضل شخصٌ يتصرّف على نحوٍ معتدلٍ لمجرّد أنّ القاعدة هي حدٌّ وسطٌ بين طرفينِ متطرّفينِ. على سبيل المثال، إذا رأيت شخصًا يهجم على ولدٍ فالتّصرّف المعتدل لن يكون مناسبًا في هذه الحالة. بيد أنّ نظريّة أرسطوطاليس ستدعو على الأرجح إلى تدخّلٍ هجوميٍّ تحت هذه الظّروف، وسيقبع هذا السّلوك بين حدّي اللاّمبالاة والعنف الانتقاميّ.

إنّ التّصرّف الفاضل هو دائمًا خيار رجلٍ ذو حكمةٍ عَمَليّةٍ، أي **الفرونيموس** «Phronimos». **والفرونيموس** هو رجلٌ حساسٌ تجاه ظروفٍ معيّنةٍ، وحَكَمٌ ممتازٌ في مسألة الطّريقة التي يجب علينا التّصرّف وفقًا لها.

الفعل والمُحاسبة

يهتمّ أرسطوطاليس في الفعل خصوصًا لا بالسّلوك فقط. يمكن القول عن البشر بأنّهم أصحاب فعلٍ ولا مجرّد سلوكٍ، لأنّه لدينا قدرة اتّخاذ خيارٍ في الحياة، خلافًا للنّملة التي لا يمكنها سوى السّلوك لأنّها لا تستطيع أن تتقصّد ما تفعله أو ما لا تفعله. وعادةً ما نحمّل الأفراد مسؤوليّة أفعالهم، لذا إن لم أُرغموا على فعل ما يفعلونه فسيكون من الغريب لومهم. يميّز أرسطوطاليس بين الأفعال القصديّة عن السّلوك الذي يتّخذ شكلين: السّلوك العفويّ «involuntary behaviour»، والسّلوك اللاّإراديّ «non-voluntary behaviour».

ينشأ السّلوك العفويّ إمّا عن الرّغبة وإمّا عن الجهل. مثلاً، إذا دفعك أحدهم من النّافذة فلن تُحمّل مسؤوليّة كسرك للزّجاج، وبخاصّةٍ إن لم ترد كسره. وإذا أكلت من دون انتباهك فطرًا سامًّا ظنًّا منك أنّه فطرٌ عاديٌّ، وبسبب جهلك سيُعدّ سلوكك هذا عفويًّا أيضًا. ومن دون شكٍّ أنّك تأسف على العاقبة في كلا الحالتين، إنّما لم يكن لديك فيهما سلطةٌ عمّا حدث. إذ تحدث هذه الأمور رغمًا عن إرادتك، وما كنت لتفعلها لو امتلكت قدرة السّيطرة على نفسك. لكنّ بعض الأفعال تترك لك مجالاً لاتّخاذ الخيار، على سبيل المثال، إن تكن الطّريقة الوحيدة لإنقاذ السّفينة من عاصفةٍ هوجاء هو في إلقاء جزءٍ من حمولتها في البحر، لذا عندما يأمر الرّبان القيام بذلك سيبدو هذا الفعل نابعًا عن الإرادة بحيث يختار الرّبان القيام بذلك. إنّما من ناحيةٍ أخرى قد أجبرته الظّروف القاسية على اتّخاذ هذا القرار. وفي سياقٍ آخر

إنّ فعل رمي الحمولة خارج السفينة يعرّضك للملامة، ولكن في ظلّ ظروفٍ محدّدةٍ تدفعك الأحداث إلى اتّخاذ هذا التّصرّف.

وبعد التمعن بها يرفض أرسطوطاليس تلك الفكرة القائلة أنّ رغبتك للّذة تستطيع أن تُجبرك على اتّخاذ سلوكٍ معيّنٍ. مثلاً، قد تُجبرك الشّهوة إلى أن تصبح غاويًا متسلسلاً، وتاليًا تنزع المسؤوليّة عن أفعالك. وبحسب أرسطوطاليس إذا سلّمت بهذا التّحليل فلا يجب مدحُك على أفعالك الحسنة لأنّها أيضًا تنشأ عن الرّغبة، وتاليًا تشبه أفعالك تلك الأفعال السّيئة في كونها خارجةً عن سيطرتك.

يختلف السّلوك اللّاإراديّ، أو اللاقصديّ «non-intentional»، عن السّلوك العفويّ، أو غير المقصود «unintentional»، وهو أنّك لا تندم على القيام به. فشعورك في النّدم على عواقب السّلوك العفويّ يدلّ على أنّك إن امتلكت سلطةً كاملةً على ما فعلته لكان بإمكانك ألاّ تفعله، أي لم تكن لتترك نفسك تُدفع باتّجاه النّافذة، أو إن امتلكت معرفةً كاملةً لم تكن لتأكل الفطر السّام. وحدها العوامل الخارجيّة قد قادتك إلى القيام بما قمت به. فإذا دعستُ على إصبعك من دون قصدٍ ولم أندم على فعلتي فسيكون فعلي لاإراديًا.

الأكراسيا: ضعف الإرادة

عادةً ما تُترجم **الأكراسيا** بعدم التّحكّم «incontinence»، وهي لفظةٌ يفهمها معظم القرّاء المعاصرون على أنّها تشير إلى فقدان السّيطرة الذّاتيّة على جزءٍ من الجسم؛ إنّما ما عناه أرسطوطاليس هو شيءٌ أكثر عمومًا باللّفظة. إنّها الموقف المألوف حينما تعرف ما عليك فعله، أي ما يجعل حياتك أكثر نجاحًا، ولكنّك تختار بعنادٍ ما تعرف أنّه الخيار الأسوأ. وخلافًا لعدم التّحكّم في إطاره النّفسيّ يشير هذا المفهوم إلى الفعل **الإراديّ**، مثلاً قد تعرف أنّ عدم الإخلاص الزوجيّ سيقلّل من **الأيديمونيا** الخاصّة بك. ولكن حينما تُقابل زانيًا جذّابًا قد تغلب عليك رغبتاك في اللّذّة السّريعة فتخضع للتّجربة، حتّى لو كنت تعلم في قرارة نفسك أنّ الزّنى سيؤذي **الأيديمونيا** الخاصّة بك التي تسعى إلى تحقيقها كسائر البشر، هكذا تختار ما تعرف أنّه سيكون الخيار الأسوأ بالنّسبة لك. ومتأثّرًا بأفلاطون يلحظ أرسطوطاليس مشكلةً في الفكرة القائلة أنّ بمقدورك معرفة أفضل مسارٍ

لتصرّفك لكنّك لا تختاره. بالنّسبة لأفلاطون إن تعلم حقًّا الخير، أي إن كان لديك معرفةٌ بالمثال، فسيكون تصّرفك تلقائيًا مطابقًا معه. يرى أفلاطون أنّ **الأكراسيا** الأصيلة لا يمكنها أن تكون موجودةً، أي لا بدّ على كلّ ما يدلّ عليها أن يكون جهلًا بالخير. بمقابل ذلك يعتبر أرسطوطاليس أنّ ظاهرة **الأكراسيا** لا تحدث فعليًا، فالّذين يعانون منها يعرفون عمومًا أنّه ثمّة أنواعٌ من التّصرّفات ليست جيّدةً لهم، وهي لن تجعلهم يزدهرون. حتّى أنّهم يتظاهرون بتأييدهم للفكرة القائلة أنّ ما يقومون به في حالةٍ معيّنةٍ هو خطأٌ؛ لكن حينما يقولون ذلك لا يشعرون به حقًّا بل يتلون جملاً حفظوها. إذ تغلب عليهم شهوتهم ويخضعون لتجربة اللّذّات السّريعة بدلاً من التّصرّف على نحوٍ يقودهم إلى الازدهار المستدام. وعلى الرّغم من أنّهم يعرفون ما يكون خيرًا لهم فهم لا يختارونه لأنّهم لا يقيمون استدلالاً من المبدأ العامّ إلى الحالة الخاصّة.

الحياة التأمّليّة

يصف أرسطوطاليس في ختام كتاب **الأخلاق النّيقوماخيّة** ذلك النّشاط الذي يعتبره المكوّن الأكثر أهمّيّةً في الحياة الطّيّبة، ألا وهو النّشاط النّظريّ أو التأمّليّ. وعلى الرّغم من أنّه خصّص معظم كتابه للأسئلة المرتبطة بالفضيلة العمليّة مشدّدًا على أنواع التصرّفات التي ستؤدّي إلى الازدهار، يكشف أرسطوطاليس أنّ التأمّل في ما تعرفه هو النّشاط الأعلى الذي يمكن أن يفعلوه البشر. وينطلق في تعليله كالآتي: لأنّ النّشاط الذي يميّز البشر هو النّشاط العقلانيّ، ولأنّ ميزة الأشياء جميعها تنشأ عن التّحقيق الكامل لهذه الوظيفة المتميّزة، إذن لا بدّ للفكرة القائلة أنّ الميزة البشريّة تتحقّق في النّشاط العقليّ أن تكون صحيحةً. ولكن وحدها الآلهة قادرةٌ على عيش حياة تأمّلٍ فلسفيٍّ من دون انقطاعٍ؛ أمّا البشر فيشكّل هذا التأمّل عندهم مكوّنًا حيويًا، ولكنّه لا يستطيع أن يؤلّف الحياة الطّيّبة بكاملها. وعلى الرّغم من ذلك يبقى التأمّل أعلى نشاطٍ متاحٍ لنا.

نقد الأخلاق النّيقوماخيّة

الطّبيعة البشريّة

يقوم نقاش أرسطوطاليس حول الميزة والشّخصيّة البشريّة بكامله على فكرة أنّه ثمّة شيءٌ يُعرف بالطّبيعة البشريّة وأنّ العنصر الأساس لإنسانيّتنا هي القدرة العقليّة. وثمّة العديد من الطّرق التي يمكننا من خلالها الردّ على افتراضات أرسطوطاليس حول الطّبيعة البشريّة.

يتمثّل أحد هذه الرّدود بإنكار ما يُسمّى «الطّبيعة البشريّة». وهذا رأي بعض الفلاسفة الوجوديّين أمثال جان بول سارتر الذي رأى أنّ أيّة محاولةٍ للإعلان مسبقًا عمّا ينبغي أن يكونه البشر هو محاولةٌ محكومةٌ بالفشل، وذلك لأنّنا نكوّن أنفسنا من خلال خياراتنا التي نتّخذها عوضًا عن التّطابق مع قالبٍ جاهزٍ.

وثمّة اعتراضٌ ثانٍ على هذه النّقطة في مقاربة أرسطوطاليس يتمثّل بنقد النّظرة المحدودة للطّبيعة البشريّة التي يقدّمها الأخير، وينطلق منها لاستخلاص نتائجه الباقية. هل القدرة على النّشاط العقليّ هو ما يفصلنا فعلاً عن الحيوانات الأخرى؟ ولماذا نتميّز بهذه القدرة وليس قدرتنا على قتل بعضنا بعضًا باستعمال الأسلحة؟ أو قدرتنا على العزف على الأدوات الموسيقيّة؟

لاقياسيّة القيم

بالنّسبة لأرسطوطاليس ثمّة شكلٌ واحدٌ للحياة، وهو حياة التّأمّل التي يمكن قياسها مقابل أشكال الحياة الأخرى فنجدها متفوّقةً. ولكن هل المسألة على هذا النّحو؟ لقد حاجج بعض الفلاسفة أنّ الكثير من الأمور التي يقدّرها البشر هي أمورٌ لاقياسيّةٌ «incommensurable»، بمعنى أنّه ليس ثمّة من طريقةٍ يمكن مقارنتها بها، فلا يوجد قياسٌ يجيز مقارنتها وفقًا له. وبناءً على هذا الرّأي قد تكون الحياة التأمّليّة مقاربةً واحدةً للعيش؛ لكنّ حياة الفرد ذات الهموم اليوميّة قد تكون مقاربةً أخرى. ليس ثمّة من موقعٍ يمكننا الحكم منه على ميزات الحياتين، وكذلك ليس ثمّة من قياسٍ مشتركٍ نستطيع قياسهما وفقًا له.

إنّها أخلاقٌ أنويّةٌ

ثمّة نقدٌ آخر يوجّه إلى أخلاق أرسطوطاليس وهو أنّها تقدّم وصفةً

لإيديمونيا الفرد ولا تُعنى بسعادة الآخرين. إنّها مقاربةٌ أنويّةٌ «egoist» تعلّم قرّائها طريقة السّعي خلف مصالحهم الخاصّة.

ويتمثّل الرّدّ على هذا النّقد بأنّه يخفق في فهم ما عناه الإغريق القدماء بعلم الأخلاق. حيث شكّل نموّ الشّخصيّة الفرديّة محور اهتمام علم الأخلاق الإغريقيّ. كذلك ثمّة ردٌّ آخر عليه وهو أنّ الفضائل الّتي يناصرها أرسطوطاليس هي في معظمها فضائلُ يحتاجها الأفراد بهدف ازدهار المجتمع.

تبدو الفضائل اعتباطيّةً

من منظورنا إنّ الفضائل الّتي يجمعها أرسطوطاليس في **الأخلاق النّيقوماخيّة** يمكن اعتبارها نتاج بيئته. فلم يتحدَّ أرسطوطاليس الوضع الرّاهن بل غلّف قيم مجتمعه في هيئة رسالةٍ فلسفيّةٍ. على سبيل المثال اعتبر أنّ العبوديّة ممارسةٌ مقبولةٌ، وكتابه هو دفاعٌ عن القيم الّتي قدّرتها طبقة النّبلاء في أثينا القديمة. ولكنّه يقدّم هذه القيم بوصفها جزءًا من الطّبيعة البشريّة نفسها، وليست جزءًا من طبيعة الأثينيّ القديم. إذ يتعامل مع هذه القيم بوصفها ميزاتٍ كلّيّةً للوضع البشريّة، ولو أنّه يمكن تكييفها على الظّروف المحدّدة.

بيد أنّ خيارات الفضائل والرّذائل تبدو اعتباطيّةً لدى العديد من القرّاء. فلماذا لم يقل أرسطوطاليس شيئًا بشأن التّعاطف أو الغيريّة؟ لذلك يبدو رأيه في النّشاط الفاضل محدودًا. وإن كان محدودًا فلا يجب الاعتماد عليه في التّنظير الأخلاقيّ المعاصر.

النّخبويّة

أضف إلى ذلك أنّ نظريّة أرسطوطاليس نخبويّةٌ «elitist» في العديد من نواحيها. أوّلاً ليس ثمّة من صحّةٍ أنّ **الأيديمونيا** متاحةٌ أمام الجميع، أي إنّك بحاجةٍ إلى مظهرٍ حسنٍ، وأولادٍ، ومدخولٍ وسطٍ، وبعض الحظّ الجيّد. وخلافًا للعديد من النّظريّات الأخلاقيّة، ليس ثمّة من افتراضٍ في نظريّة أرسطوطاليس أنّك تستطيع تحقيق أعلى رتبةٍ بقوّة إرادتك وحدها، فالعوامل الخارجيّة تحدّد ما إذا كنت ستعش حياةً طيّبةً أم لا. ثانيًا إن أخذنا على محمل الجدّ الاقتراح القائل أنّ الحياة الطّيّبة هي حياةٌ يهيمن عليها التّأمّل الفلسفيّ، فمن الواضح أنّ المحظوظين كفايةً لامتلاكهم متّسعًا من الوقت للمشاركة في هذا النّشاط يمكنهم عيش حياةٍ طيّبةٍ.

لم يكن أرسطوطاليس ليتأثّر بتهمة النّخبويّة، ولكن من المهمّ ذكر هذه

النّاحية من نظريّته. سيشعر الكثير من القرّاء المعاصرين أنّ النّظريّة في عناصرها النّخبويّة تعجز عن رسم ما هو مهمٌّ في طبيعة الأخلاق.

الإبهام

لعلّ أكثر نقدٍ يوجّه إلى النّظريّة الّتي تعزم على مساعدتنا لنصبح أشخاصًا أفضل هي إبهامها بشأن الطّريقة الدّقيقة الّتي ينبغي علينا التّصرّف على أساسها. إنّ عقيدة القاعدة الذّهبيّة لا توفّر دربًا مرشدًا. فالكلام على أنّه يجب علينا التّصرّف تمامًا كما يتصرّف **الفرونيموس** هو كلامٌ لا يقدّم الكثير من المعلومات، إلاّ إذا حضر أمامنا **الفرونيموس** لنسأله ماذا سيفعل في هذه الظّروف. وكذلك ثمّة تناقضٌ في هذه النّظريّة: هل يُفترض بنا الالتزام بحياة فاضلةٍ (وهو الرّأي الذي يعبّر عنه أرسطوطاليس خلال أقسامٍ كبيرةٍ في **الأخلاق النّيقوماخيّة**)، أم يُفترض بنا التوجّه إلى حياةٍ تتضمّن تأمّلاً فلسفيًّا، وهو نمط الحياة الذي تبنّاه أرسطوطاليس في ختام الكتاب؟ لقد حاول الدّارسون التّوفيق بين هذين الرّأيين المتعارضين إنّما لا يُخفى أنّ الفيلسوف قد أخفق في توفير إرشاداتٍ واضحةٍ بشأن سؤال كيف ينبغي علينا العيش.

تواريخ

384 ق. م. وُلد أرسطو في أسطاغيرا.

كان تلميذ أفلاطون.

كان مدرّس الإسكندر الكبير.

نشر كتبًا تتناول مواضيع عدّةً منها السّياسة، والتراجيديا، والبيولوجيا.

322 ق.م. مات في خلقيذا.

مسرد المصطلحات

الأكراسيا: ضعف الإرادة، أي اختيارك القيام بشيءٍ آخر، على الرّغم من معرفتك بالخيار الأفضل لك. وخلافًا لأفلاطون يعتقد أرسطوطاليس أنّ ضعف الإرادة أمرٌ يحدث فعلاً.

الأنويّة: الاهتمام بمصالحك الخاصّة، وتقابلها الغيريّة.

الإرغون: الوظيفة المتميّزة التي يمتلكها الشّيء.

الأيديمونيا: السّعادة، بالنّسبة لأرسطوطاليس ليست السّعادة فرحةً نفسيّةً عابرةً إنّما هي ازدهارٌ على مسار الحياة بكاملها.

القاعدة الذهبيّة: وهي عقيدة أرسطوطاليس التي تنصّ على أنّ الفعل الصّحيح يقوم بين حدّينِ متطرّفين.

اللاّقياسيّة: استحالة المقارنة بين شيئينِ بسبب غياب الأساس المشترك.

عدم التّحكّم: أي **الأكراسيا**، أو ضعف الإرادة.

الفرونيموس: صاحب الحكمة العمليّة الذي يكون حسّاسًا نحو ظروفٍ معيّنةٍ، وحكمًا ممتازًا بشأن ما يجب فعله.

الفضيلة: وهي النّزعة إلى التّصرّف على نحوٍ سيجعل منك شخصًا صالحًا.

قراءاتٌ إضافيّةٌ

J.L. Ackrill *Aristotle the Philosopher* (Oxford: Oxford University Press, 1981)

وهو مُدخلٌ عامٌّ وجيّدٌ إلى فلسفة أرسطوطاليس.

J.O Urmson *Aristotle's Ethics* (Oxford: Blackwell, 1988)

وهو شرحٌ واضحٌ ومفيدٌ للأخلاق النّيقوماخيّة.

Amelie O. Rorty (ed.) *Essays on Aristotle's Ethics* (Berkeley: University of California Press, 1980)

وهي مختاراتٌ ممتازةٌ لعددٍ من المقالات حول الكتاب.

الفصل الثّالث: بُوِتْيُوس - عزاء الفلسفة

يستهلّ كتاب **عزاء الفلسفة** بتحسّر وتأسّف أنكيوس منليوس سويرينوس بوتيوس «Ancius Manlius Severinus Boethius» على حاله في السّجن، حيث يتمنّى الموت ولا يأمل شيئًا، فالحظّ الذي أعطاه ثروته وحرّيّته قد أخذهما منه الآن. وهكذا فيما يفجّر بوتيوس كربَه في شكل قصيدةٍ لَحَظَ هيئة امرأةٍ واقفةٍ فوقه، حيث بدا طولها متراوحًا ما بين الحجم المتوسّط والطّويل المشوق. كما طُرّزَ في أسفل هدب ثوبها الحرف اليونانيّ «π»، وفي أعلاه الحرفُ «θ»، وما بين الحرفين طرّز سُلّمٌ. لكنّ لباسها ممزّقٌ في بعض النّواحي، وهي حاملةٌ بعض الكتب وصولجانًا. هذه المرأة هي الفلسفة مجسّدةً، حيث يشير الحرف «π» إلى الفلسفة العمليّة (ومن بينها علم الأخلاق)، أمّا الحرف «θ» فيشير إلى الفلسفة النّظريّة (أي الميتافيزيقا والعلم).

تؤنّب الفلسفة بوتيوس على تخلّيه عنها، فيما تعزّيه في حوارها معه. إذ على الرّغم من أنّ الرّجل قد حُكم جورًا بالموت، وفقد ثروته، وسمعته، وحرّيّته، أتته الفلسفة لتعرضَ عليه القوّة الجوّانيّة، إذ تشخّص كآبته، وتداويه بدواء العقل المسكّن. هكذا تكون الفلسفة ضربًا من المساعدة الذّاتية «Self-help»، أي عزاءً للنّفس. ويشير بوتيوس أحيانًا إلى الفلسفة بوصفها ممرّضته.

تبعًا للمعلومات الّتي وصلتنا عن **عزاء الفلسفة**، فإنّ الكتاب قد كُتِبَ حوالى سنة 524 فيما كان بوتيوس سجينًا في بافيا «Pavia» ينتظر إعدامه بسبب خيانةٍ مزعومةٍ حاكها ضدّ الأمبراطور القوطيّ ثيودوريك «Theodoric». لقد كان هذا سقوطًا دراماتيكيًا: كان بوتيوس أحد أكثر الأعضاء احترامًا وتكريمًا في حكومة ثيودوريك، ولكن في نهاية المطاف تمّ تعذيبه إلى حدّ الموت، وهذه نهايةٌ أمَلَ في تجنّبها مواطنٌ بمثل مقامه.

وعلى الرّغم من أنّه نشر كتبًا أخرى في شتّى المواضيع، ومن ضمنها الموسيقى، كما ترجم جزءًا أساسيًا من أعمال أرسطوطاليس إلى اللّاتينيّة، لكنّ شهرته وذكره يقومان على عمله الأخير **عزاء الفلسفة**، وهو كتابٌ رائعٌ مَزَجَ النّثر والشّعر والحوار. وفي مرحلة القرون الوسطى والنّهضة كان من أكثر

الكتب قراءةً؛ فقد ترجمه تشوسر «Chaucer»، كما ترجمته الملكة إليزابيث الأولى «Elizabeth I». إنّ محتواه الفلسفيّ ليس أصيلاً أو جديدًا، إنّما صياغة أفكاره هي ما تجعله كتابًا مسلّيًا ومحفزًّا على القراءة في الوقت عينه.

الفلسفة

إنّ الفلسفة المجسّدة امرأةٌ تأتي لتزور بوتيوس في زنزانته. ولكن ماذا قصد بوتيوس بالفلسفة؟ لقد كان الرّجل أفلاطونيًا محدثًا «Neo-Platonist»، أي إنّ نظرته إلى الفلسفة متأثّرةٌ إلى حدٍّ كبيرٍ بنظرة أفلاطون، وتحديدًا في اعتقاده أنّ التّأمّل الفلسفيّ يبعدنا عن عالم الظّاهرات المضلّل ليأخذنا نحو تجربةٍ حقيقيّةٍ للواقع. إذ يكرّر بوتيوس استعماله استعارة عالم الظّاهرات الضّبابيّ الذي يقابله نور الحقيقة، وفي هذا إشارةٌ إلى استعارة أفلاطون حول الشّمس بوصفها رمزًا لمثال الخير في أسطورة الكهف التي استعملها الأخير في كتاب **الجمهوريّة**.

تُعلّمُ الفلسفةُ بوتيوس، أو بالأحرى تذكّره، أنّ عليه ألاّ يتأثّر بالحظّ السّيّئ أو الجيّد كونه فيلسوفًا. ولعلّ في فكرة تنشيط الفلسفة لذاكرة بوتيوس إشارةٌ أيضًا إلى العقيدة الأفلاطونيّة التي تنصّ على أنّ المعرفة تذكّر.

الصّدفة والسّعادة

لا يتأثّر الفيلسوف الحقّ بالصّدفة، فعجلة الحظّ محتومٌ دورانها، وسرعان ما سيجد الذين وقفوا على أعلاها أنفسهم في أدناها. هذه هي طبيعة الحظّ، أي أن يكون متقلّبًا. والحقّ أنّ الفلسفة تقول لبوتيوس أنّه عندما يعاكس الحظّ الإنسان فهو يخدمه، لأنّ الحظّ يخدعنا حيث يعطينا وهم السّعادة الحقّة؛ لكنْ عندما يخلع الحظّ قناعه ويكشف لنا مدى غدر وجهه حينها نكون قد تعلّمنا درسنا. إذ تُعلّمُنا معاكسةُ الحظّ مدى هشاشة ضروب السّعادة التي توفّرها لنا الثروة، والشّهرة، واللّذة، فتكشف عن الخُلاّن الأوفياء من بين أصدقائنا.

فعلاً أُنعم على بوتيوس الحظّ الجيّد، فقد عُيّن ولداه قنصلَين في اليوم نفسه، وذلك كبادرة امتنانٍ علنيّ على مساهمته في حكم الدّولة. لكنّ سجنه

يبدّد سعادته، فتخاطبه الفلسفة قائلةً بأنّه يحمقُ، لأنّ السّعادة الحقّة لا يمكن العثور عليها في أيّ شيءٍ تحكمه الصّدفة، كالثّروة أو الشّهرة، لا بدّ للسّعادة أن تنبع من الدّاخل. هنا يتأثّر بوتيوس ببعض ميزات الرّواقيّة «Stoicism»، وهي مذهبٌ فلسفيٌّ يشدّد على أهمّيّة تحلّي المرء بالسّكينة أمام الاضطرابات الخارجيّة. بالنّسبة للرّواقيّ تنبع السّعادة من المصادر الجوّانيّة، ولا تتأثّر بالصّدفة والحظّ السّيّء.

الشرّ والثواب

ينّدب بوتيوس واقعة أنّه ليس ثمّة من عدالةٍ في العالم حيث غالبًا ما يزدهر الأشرار فيما يعاني الأخيار والفاضلون. فتردّ عليه الفلسفة أنّ الفاضلين هم من يُكافؤون حقًّا لأنّهم يمتلكون القدرة على الاستحصال على الغاية النّهائيّة، أي السّعادة الأصيلة، وذلك عبر سعيهم للخير. أمّا الأشرار فيتراءى أنّهم مزدهرون، لكنّهم في الواقع باتوا ما دون الإنسان بسبب تخلّيهم عن عقلهم، وتدعو حالهم إلى الشّفقة والعلاج النّاجع أكثر ممّا تدعو إلى العقاب الجزائيّ.

اللّهّ والإرادة الحرّة

بعد أن ذكّرت الفلسفة بوتيوس أنّ السّعادة الحقّة الّتي يسعى إليها الجميع تنبع من التأمّل الفلسفيّ لا من الشهرة أو الحظّ أو اللّذة، وأنّ الأشرار لا يستطيعون أن يزدهروا فعلاً على الرّغم من ظاهرهم، تخوض معه نقاشًا حول اللّهّ وحرّيّة الإرادة لدى الانسان. وهنا يتحوّل الكتاب إلى حوارٍ فلسفيٍّ رصينٍ على نمط محاورات أفلاطون، إذ يتّخذ بوتيوس دور السّائل الذي تفسّر له الفلسفة طبيعة اللّهّ، فيما تقوده الأخيرة بمعاونة العقل بعيدًا عن الظّاهرات نحو عالم النّقاوة والنّور.

يركّز معظم النّقاش على سؤال كيف يمكن أن يكون لدى البشر إرادةً حرّةً، أي القدرة على اتّخاذ خيارٍ أصيلٍ بشأن ما يقومون به، وفي الوقت نفسه ثمّة إلهٌ يعرف مقدّمًا ما سيفعله هؤلاء البشر بالتّحديد. لن يكون ثمّة من فعلٍ عقلانيٍّ من دون الإرادة الحرّة، ولكن إن استطاع اللّهّ رؤية ما سنفعله فبأيّ معنى نكون أحرارًا لاتّخاذ خيارٍ؟

يقوم جواب الفلسفة على هذه المعضلة على التّمييز بين القدر «Predestination» وبين المعرفة المسبقة «Foreknowledge». فالذين يؤمنون بالقدر يحاججون أنّ اللّهَ سبّب حدوث أحداثٍ معيّنةٍ حتميًا في المستقبل؛ أمّا المعرفة المسبقة فهي ببساطةٍ معرفة ما سيحدث مقدّمًا. وتحاجج الفلسفة أنّ معرفة اللّهَ باتّخاذ خياراتٍ معيّنةٍ لا يعني أنّه سبّب حدوثها، أي لا يزال باستطاعة البشر اتّخاذ خياراتٍ. إذن تتوافق المعرفة المسبقة مع الخيار الأصيل عند البشر لأنّ معرفة ما سيحدث لا يعني أنّه مقدّرٌ حدوثها.

وقد يبدو الأمر وكأنّ اللّهَ يعرف مقدّمًا ما سنختاره، ما يعني أنّ الخيار التّابع عنّا هو وهمٌ، وليس إرادةً حرّةً بل سرابٌ عنها. فجاء جواب الفلسفة على هذا النّقد بأنّ فهمنا للمعرفة المسبقة يقوم بشكلٍ مغلوطٍ على اختبار الإنسان للزّمان. لكنّ اللّهَ لا يشبهنا في العديد من النّواحي الهامّة، وتحديدًا إنّ اللّهَ قائمٌ خارج الزّمان ويحيا في حاضرٍ أبديّ، ولأنّه قائمٌ خارج الزّمان فيمكن مقارنة معرفته المسبقة بمعرفتنا بالحاضر، أي إنّ الماضي والحاضر والمستقبل كلّها واحدةٌ عنده. إنّ إدراكنا لما يحدث الآن لا يدفع ما يحدث إلى الحدوث، كذلك لا تزيل المعرفة المسبقة عند اللّهَ إمكانيّة الخيار الحرّ الأصيل بشأن ما نفعله. ويكمن خطؤنا في أنّنا نعتبر علاقة اللّهَ بالزّمان شبيهةً بعلاقتنا نحن بالزّمان. فاللّه يعي بكلّ ما حدث، وما يحدث، وما سيحدث.

تختتم الفلسفة الكتاب بحثّ بوتيوس للسّير نحو الفضيلة لأنّه يعيش تحت أعْيُنِ قاضٍ يرى ويعلم بكلّ شيءٍ من موقعه خارج الزّمان. هكذا تَتَبّعُ رحلة بوتيوس الفكريّة في **عزاء الفلسفة** درب الفيلسوف في **جمهوريّة** أفلاطون. إذ يتخلّى بوتيوس عن عالم الظّاهرات الضّبابيّ، والذي يتشابه مع الأخيلة المتحرّكة على جدار الكهف، فيتوصّل إلى معرفة مثال الخير وصولاً إلى معرفة مثال اللّهَ.

نقد عزاء الفلسفة

عقلنةٌ؟

إنّ احتفاء بوتيوس بكلّ ما لا يتأثّر بالصّدفة يمكن اعتباره عقلنةً. ونظرًا إلى أنّه كان سجينًا يواجه التّعذيب والإعدام شبه المحتوم من دون أمل

استعادة ثروته السابقة ومكانته المقدّرة، فهل سيبدو مفاجئًا احتفاءه بالنّشاط العقلانيّ فوق كلّ شيء؟ لم يبقَ شيئًا ذا قيمةٍ عند بوتيوس، وربّما يعود رفضه للثروة والشّهرة بوصفهما عاملان ذا قيمةٍ للحياة السّعيدة هو مجرّد حجّةٍ لا تخدم سوى رجلٍ يائس.

وحتّى إن صحّ، بحسب هذا النّقد، أنّ بوتيوس رأى في الاحتساب العقلانيّ قيمةً عليا لأنّه لم يتبقّ لديه شيئًا سوى القليل في حياته، فهذا لا يعني أنّ الرّجل كان على خطأ. إذ إنّ صحّة المسألة مستقلّةٌ عن دافعه للاعتقاد بها. وثمّة تأويلٌ بديلٌ يفيد بأنّ بوتيوس استيقظ من رضا راحته حينما انتُزِع منه كلّ ما اعتبره ذا قيمةٍ، وفي هذه اللّحظة استطاع فهم (أو بالأحرى تذكُّر «recollection») الرّسالة القويّة للفلسفة، كما استطاع العودة إلى الرّؤية الرّصينة للسّعادة الكافية في ذاتها الّتي تعلّمها الفلسفة. وهذا التّأويل يدعمه تأكيد شخصيّة الفلسفة في النّصّ على أنّ معاكسة الحظّ تستطيع ردّ النّاس نحو صراط الخير الحقّ، في حين أنّ الزّخارف الخارجيّة للنّجاح تستطيع جذبهم ليظنّوا أنّهم حقّقوا السّعادة الحقّة.

إذن حتّى وإن كان دافعُ بوتيوس في اعتقاده بتعاليم الفلسفة موضع شكٍّ، فلا يستتبع ذلك أنّ رسالتها مغلوطةٌ. ولكن ما سيقوّض عقيدة شخصيّة الفلسفة هو اتّضاح أنّ الثروة والشّهرة والمنافع المادّيّة الأخرى هي في الواقع جزءٌ أساسّي من السّعادة. مثلًا، اعتقد أرسطوطاليس أنّ امتلاك المرء كمّيّةً محدّدةً من الثروة وأولادًا من صلبه هي عوامل مهمّةٌ لتحقيق السّعادة. لذا إن كان أرسطوطاليس محقًّا فستكون محاولة بوتيوس لنيل عزاءٍ فعليّ من الفلسفة وحدها أمرًا محكومًا عليه بالفشل.

تواريخ

480 وُلد في روما.

524 كتب **عزاء الفلسفة** وتمّ إعدامه.

مسرد المصطلحات

المعرفة المسبقة: أنْ تعرف مقدّمًا ما سيحدث.

الإرادة الحرّة: القدرة على اتّخاذ خياراتٍ أصيلةٍ؛ وعادةً ما يتناقض ذلك مع الحتميّة، وهي الرّأي القائل بأنّ أفكارنا وأفعالنا كلّها يتمّ حدوثها على هذا النّحو لأنّه ليس لدينا خيارًا بشأن ما نفكّر فيه أو نفعله.

الأفلاطونيّة المحدثة: وهي مذهبٌ فلسفيٌّ معدّلٌ عن فلسفة أفلاطون.

الرّواقيّة: مدرسةٌ فلسفيّةٌ إغريقيّةٌ قديمةٌ تشدّد على أنّ الشّرف والثروة لا يجب السّعي خلفهما لذاتهما، وأنّه يمكن تحقيق السّعادة عبر التّخلّص من العواطف.

قراءاتٌ إضافيّةٌ

V.E. Watts' introduction to his translation of *The Consolation of Philosophy* (London: Penguin, 1969)

وهو يعطينا شرحًا واضحًا عن حياة بوتيوس وكتاباته.

C.S Lewis *The Discarded Image* (Cambridge: Cambridge University Press, 1964)

ويضمّ الكتاب معالجةً شيّقةً لعزاء الفلسفة.

الفصل الرّابع: نيكولو ماكيافيللي - الأمير

يتوقّع معظم القرّاء أنْ يكونَ **الأمير** «*The Prince*» كتاب مساعدةٍ ذاتيّةٍ لعديم الرّحمة، والحقّ أنّه أبعد ما يكون عن ذلك. وعلى الرّغم من أنّ نيكولو ماكيافيللي «Niccolò Machiavelli» يناصر الرّياء والقساوة أحيانًا، فهو يخصّص مديحه للذين يعرفون كيف يستخدمون القوّة والمكر ومتى يستخدمونهما. ويفسّر ماكيافيللي كيف يمكن لحاكمٍ قويٍّ وفعّالٍ أن يخدم مصالح الدّولة. أمّا نصيحته فلا تتوجّه إلى أيٍّ كان بل إلى الأمراء، وهم الحكّام الذين تحدّد أفعالهم مصير رعاياهم. ويقترح أنّه يجب على هؤلاء النّاس ألاّ يكونوا بالغي اللّين، إنّما عليهم أن يتصرّفوا بسرعةٍ وفعاليّةٍ للقيام بما يصبّ في المصلحة الفُضلى للدّولة، وقد يتمثّل ذلك بتجاهل الأخلاق التّقليديّة.

عرف ماكيافيللي مسار عملٍ ناجحٍ بصفته رجل دولةٍ في وطنه الأمّ فلورنسا. ولكن اتُّهم سنة 1513 بحياكة مؤامرةٍ ضدّ عائلة مديتشي «Medici» القويّة، فسُجن، وعُذِّب، ثمّ أُرسل إلى المنفى خارج المدينة. ويبدو أنّه كتب **الأمير** لإظهار كفاءته كمستشارٍ للأمراء الجدد. فالكتاب هو أشبه ببطاقة دعوةٍ لمساعدته على إعادة دخول معترك الحياة السّياسيّة، ولكنّه أخفق في هذا الإطار، فلم يتولّ المنصب الذي أمل به. ولطالما كان **الأمير**، المنشور سنة 1532 بعد مدّةٍ وجيزةٍ من موت ماكيافيللي، كتابًا مثيرًا للجدل. ولكنْ غالبًا ما يُشار إليه في يومنا من ضمن النّقاشات التي تطرح مسألة وجود «الأيادي القذرة» في السّياسة وحتميّتها المزعومة، كما أنّ صفة «الماكيافيلليّ» تُستعمل تضليلاً للإشارة إلى السّعي الماكر خلف المصلحة الشّخصيّة.

كُتب **الأمير** على هيئة النّوع الأدبيّ المعروف بـ«المرايا للأمراء» «mirrors for princes»، وهي مجموعةٌ من الرّسائل القصيرة في إرشاد ونصح الأمراء، وقد اشتهرت في عصر النّهضة. وعادةً ما كانت هذه الرّسائل تنصح بالتزام الفضائل كالشّجاعة والرّأفة. وخلافًا لنصيحة ماكيافيللي التي تنصّ على أنّ الأمير النّاجح يحتاج إلى أن يتعلّم كيف ألاّ يكون خيّرًا، بل أنْ يلجأ سريعًا إلى أفعالٍ قاسيةٍ أحيانًا حينما تقتضي الضّرورة. فالأمير النّاجح لن

يلتزم بوعده إلاّ إذا لاءمه الأمر، على الرّغم من أنّه سيُكافأ عادةً إن بدا صادقًا. وعليه أن يتصرّف كالثّعلب ليتنبّه إلى المكائد التي وضعها الآخرون له فيتجنّبها، كذلك عليه أن يتصرّف كالأسد أحيانًا لإخافة الذّئاب التي تحيط به. أمّا رسالة الكتاب فهي أنّه يجب على الأمير أن يعرف كيف يتصرّف كالوحش، وهو ما يشكّل تحدّيًا للتّقليد الإنسانويّ الذي يدعو الأمراء إلى التّصرّف كقدوةٍ أخلاقيّةٍ لشعوبهم.

الطّبيعة البشريّة

لدى ماكيافيللي نظرةٌ متدنّيةٌ للطّبيعة البشريّة، إذ يعلن أنّ الشّعب يتصرّف بطرقٍ سيّئةٍ ومتوقّعةٍ، مستندًا على ذلك إلى ملاحظته الخاصّة، وإلى إلمامه بتاريخ فلورنسا والنّصوص الكلاسيكيّة. فالبشر متقلّبون، ويكذبون، ويتجنّبون الخطر، وهم جشعون أيضًا. وفي ظلّ هذه الظّروف، يحتاج الأمير إلى استعمال الخوف لتحقيق حكمٍ فعّالٍ، فلا يمكن الاعتماد على كونه محبوبًا ليكون هذا مصدرًا للسّلطة، لأنّ النّاس يجحدون عندما يناسبهم الأمر. فإذا امتلكت خيارًا فمن الأفضل أن تكون محبوبًا ومُهابًا، ولكن إن كان عليك اختيار واحدٍ منهما، فاختر أنْ تكونَ مهابًا.

إنّ ماكيافيللي مهتمٌّ بطريقة تصرّف النّاس فعليًّا لا بوجوب تصرّفهم. ويتمثّل موقفه بأنّه إذا لم يدرك الأمير مدى تقلّب البشر، فعلى الأرجح أنّه سيخفق في مسعاه. لذا لا فائدةَ في الوثوق بالشّعب على الإيفاء بوعوده إذا ما كان سينكث به على الأرجح. وعلى الأمير ألاّ يشعر بأنّه مقيّدٌ بالإيفاء بوعوده تحت هذه الظّروف، إذ سيكون هذا الأمر مجازفةً. ويحاجج ماكيافيللي أنّ على الأمير النّاجح الالتزام بقانونٍ مختلفٍ جدًّا عن ذلك القانون الذي ناصرته الأخلاق التّقليديّة، سواءٌ أكان ذلك القانون قادمًا من مصدرٍ كلاسيكيٍّ أم مسيحيٍّ.

إنّ المظهر هو كلّ شيءٍ بالنّسبة للأمير. إذ تتفاعل النّاس مع الميزات السّطحيّة، ونادرًا ما يدركون الأمير كما هو عليه فعلاً، هذا إن أدركوا حقيقته أبدًا. ونتيجةً لهذا، يجب على الأمير التّلاعب بمظهره، ولو كان شخصًا مختلفًا خلف القناع الذي يرتديه.

فيرتو

المفهوم الرّئيس لفهم كتاب **الأمير** هو كلمة **فيرتو** «*ùvirt*»، والتي عادةً ما تُترجم من الإيطاليّة بكلمة «الشّجاعة». وعلى الرّغم من أنّ اللّفظة الإيطاليّة تأتي من الأصل اللاّتينيّ لكلمة الفضيلة (*virtus*)، فهي تحمل عند ماكيافيللي معنًى مختلفًا. ويهدف ماكيافيللي من خلال كتابه إلى تفسير كيف يستطيع الأمير أنْ يظهر خصلة **فيرتو**. وتشير **فيرتو** إلى القدرة على التّصرّف بسرعةٍ وفعاليّةٍ للقيام بما أمكن لتأمين أمن الدّولة وازدهارها المستدام. وقد يعني ذلك قطع وعودٍ باطلةٍ، قتل من يهدّدك، وذبح مناصريك إن دعت الضّرورة.

ستعزّز **فيرتو** فرص نجاح الأمير كحاكمٍ، ولكنْ حتّى الحاكم الفاضل «*virtuoso*» (أيّ الذي يُظهر عن خصلة **فيرتو**) لن يزدهر بالضّرورة. يعتقد ماكيافيللي أنّ نصف حياتنا تحكمها أحداثٌ عرضيّةٌ ليس لدينا سلطانًا عليها، أي يمكن أن يحبط الحظّ السيّئ مشاريع الأمير بغضّ النّظر عن مدى استعداده وتحصّنه. فالحظّ كالنّهر ألذي يُفيض ضفّفه، أي حالما يصبح في فيضانٍ كاملٍ فلن يكون بمقدور أحدٍ ردعه. لكنّ ذلك لا يمنعنا من اتّخاذ الإجراءات قبل فيضان النّهر، لئلاّ يكون وقع الضّرر قويًا، وعادةً ما تسبّب الأحداث العرضيّة أضرارًا كبيرةً حينما لم تُتّخذ أيّة احتياطات. لكنّ ماكيافيللي يعتقد بأنّ الحظّ يقف إلى جانب الشّاب والجريء. وفي استعارةٍ غير موفّقةٍ يقول ماكيافللي بأنّ الحظّ هو امرأةٌ تستجيب إلى تقدّمات شابٍ جريءٍ يضربها ويغويها، وهكذا إنّ **فيرتو** هي الخصلة الرّجوليّة التي تُستعمل لإخضاع الحظّ.

كان سيزار بورجا «Cesare Borgia» نموذج الأمير الذي أظهر خصلة **فيرتو** عند ماكيافيللي، حيث تضمّنت شجاعته خداع أسرة أورسيني «Orsini» إلى القدوم إلى سينيغاغليا «Senegaglia» حيث أمر بقتلهم. إنّما خطوة بورجا، التي بدى ماكيافيللي أنّه يقدّرها، اتُّخذت ضدّ أحد موظّفيه. وحالما أحكم بورجا سيطرته على منطقة رومانية «Romagna» وظّف وزيرًا قاسيًا يُدعى ريميرو دي أوركو «Remirro de Orco» الذي أقام السّلام في البلاد عبر استعمال العنف. وقد رأى بورجا أنّ هذه الأعمال الوحشيّة قد تثير الكراهيّة بين النّاس الذين بدأوا يوجّهونها ضدّه، ولكي يُبعدها عنه أمر بورجا بقتل ريميرو دي أوركو حيث رُميت جثّته مقطوعةً

نصفين في الساحة العموميّة. ومن خلال هذا المشهد الوحشيّ ترك بورجا سكّان رومانية في رضى ودهشةٍ. رحّب ماكيافيللي بعمل بورجا بوصفه استعمالاً ماهرًا للقساوة، وقابل بين مقاربة بورجا وبين مقاربة الطّاغي أغاثوكليس «Agathocles» العديم الرّحمة الذي لم يكن سوى مجرمٍ صغيرٍ عجزت أفعاله عن إظهار خصلة **فيرتو**.

المقابلة بين سيزار بورجا وأغاثوكليس

أصبح أغاثوكليس ملك سراقوسة «Syracuse» بوساطة الجريمة، فقد ذبح السيناتورات وأثرياء سراقوسة وقبض على السّلطة. لقد حكم أغاثوكليس بلده ودافع عنه، لكنّه فعل ذلك بقساوةٍ ولاإنسانيّةٍ، وبحسب ماكيافيللي لا يجب الخلط بين أفعاله وبين **فيرتو**. فما الذي يميّز بورجا عن أغاثوكليس؟ ليس ماكيافيللي واضحًا تمامًا بشأن ما يميّز بينهما، إنّما التّأويل الأكثر قبولاً هو الآتي: لقد استعمل كلاهما القساوة بشكلٍ فعّالٍ ومقتصدٍ. ولكن، إنْ حقّقت أفعال بورجا غايتها فستجلب وضعًا سيصبّ في المصلحة العامّة (على الرّغم من أنّ دافعها هو شهوة السّلطة). بمقابل ذلك، كان أغاثوكليس طاغيًا جائرًا، حيث تركت أفعاله سراقوسة في وضعٍ أسوأ ممّا كانت عليه، أي لم تكن أفعاله سوى إجرامٍ. وبذلك أظهر بورجا عن خصلة **فيرتو**، بينما لم يُظهرها أغاثوكليس.

والحقّ أنّ إدانة ماكيافيللي لأفعال أغاثوكليس يشكّل دليلاً ضدّ من يدّعون أنّه ينادي باللّاأخلاقيّة. وصحيحٌ أنّ ماكيافيللي يوافق على بعض الأفعال التي تعتبرها الأخلاق التّقليديّة غير أخلاقيّةٍ، مثل معاملة بورجا لريميرو دي أوركو، وصحيحٌ أيضًا أنّه لم يحترم ما نعدّه في يومنا من حقوق الإنسان الأساسيّة. ويبدو أنّه يستمتع في وصف مشاهد إراقة الدماء. ولكنْ ثمّة أفعالٌ لا يوافق عليها، كمثل ما قام به أغاثوكليس.

تأويلات الأمير

هل الكتاب هجائيّ؟

رأى بعض الشّارحين في مقاربة ماكيافيللي في السّياسة تطرّفًا، فافترضوا أنّه يهجو الأمراء الطّغاة، وقد حاججوا أنّه حتمًا لم يعتبر سيزار

بورجا نموذجًا للأمير الخيّر، ثمّ زعموا أنّ ماكيافيللي عبر مناصرته لأميرٍ عديم الرّحمة وأفعاله اللاّأخلاقية، كان ناقدًا لهذه المقاربة في الحكم لا داعيًا إليها. ولعلّ هذا التّأويل هو رأي جان جاك روسو في كتاب **الأمير**.

وثمّة القليل من الأدلّة التي تدعم هذا التّأويل ما عدا واقعة أنّ ماكيافيللي يكشف عن آرائه الجمهوريّة في كتابه اللّاحق **نقاشاتٌ حول ليفيوس** «*Discourses on Livy*»، وهي واقعةٌ قد تدعم الرّأي الذي يزعم معارضته للفكرة القائلة أنّه يجب أن يحكم أميرٌ فلورنسا. ولكن يتوافق عامّة النقّاد على أنّ ماكيافيللي كان صادقًا في **الأمير**، وهذا ما يفسّر كون الكتاب يشكّل تحدّيًا.

هل هو فاقدٌ للحسّ الأخلاقيّ؟

ثمّة تأويلٌ بديلٌ لكتاب **الأمير** وهو أنّ ماكيافيللي كان يعطي فيه تعليماتٍ للّذين يريدون الاحتفاظ بالسّلطة ولا يأبهون بالأخلاق. وبناءً على هذا التّأويل يكون ماكيافيللي فاقد للحسّ الأخلاقيّ، أي يقف خارج نطاق الأخلاق تمامًا، ويقدّم المشورة للمستعدّين للتّصرّف كالمضطربين نفسيًّا. وهذا التّأويل غير قابلٍ للتّصديق، فقد أظهرت لنا مقابلة ماكيافيللي بين سيزار بورجا وأغاثوكليس، حيث لا يوافق الفيلسوف على القساوة غير المحدودة التي تمارس لغاياتٍ أنانيّةٍ محضةٍ ولا تصبّ في مصلحة الدّولة. كذلك ليس الكتاب كتيّب تعليماتٍ «how to manual». إذ دائمًا ما تحمل القساوة عند ماكيافيللي هدفًا أخلاقيًّا ألا وهو منع حصول المزيد من الأفعال الوحشيّة في المستقبل، وهو ما يصبّ في صالح الخير العام. إذن إنّ **الأمير** هو أبعد ما يكون عن كونه كتابًا فاقدًا للحسّ الأخلاقيّ. وعلى الرّغم من أنّه يناصر سياساتٍ لاأخلاقيّةً مقارنةً بالمعايير التّقليديّة، فإذ تُعطى هذه السّياسات تبريراتٌ أخلاقيّةٌ وسياسيّةٌ. وهكذا إنّ **الأمير** ليس مجرّد كتيّبٍ يوفّر تقنيّاتٍ ليصبح بوساطتها عديم الضمير قويًّا.

أصالة ماكيافيللي

يقدّم مؤرّخ الأفكار أيزيا برلين «1909) «1997-Isiah Berlin) صورةً أقلّ أهمّيّةً عن إسهام ماكيافيللي في الفكر السّياسيّ. وبحسب تأويله تكمن أصالة ماكيافيللي في واقعة أنّه أدرك قصر نظر الأخلاق الكلاسيكيّة والمسيحيّة عندما يتمّ تطبيقها على وضع الأمير. فالأمير الذي يُظهر الفضائل التّقليديّة، كمثل الصّدق والرأفة، هو عرضةٌ للسّقوط بأيادي أعدائه الذين من المرجّح أنّهم سيكونون عديمي الضمير. أمّا وجهة نظر برلين فتتمثّل بأنّ ماكيافيللي أدخل

فكرة أنّه يمكن أن يكونَ ثمّة أكثر من أخلاقٍ واحدةٍ، وأنّ هذه الأخلاقيّات قد لا تكون متطابقةً مع بعضها، وذلك بعيدًا عن كونه شخصًا فاقدًا للحسّ الأخلاقيّ. وليس الأمر أنّه ثمّة أخلاقٌ واحدةٌ صحيحةٌ وأنّ الأخلاقيّات الأخرى باطلةٌ، إنّما ثمّة أخلاقيّاتٌ لا تستطيع أن تتطابق مع بعضها.

يدافع برلين عن موقف يُعرف باسم التّعدّديّة القِيَميّة «value pluralism»، وهي الفكرة القائلة أنّه يمكن أن يكون ثمّة العديد من الأنظمة الأخلاقيّة غير المتطابقة مع بعضها وأنّه ليس ثمّة من أسسٍ للاختيار بينها (على الرّغم من أنّ بعض الأنظمة يمكنه أن يكونَ متفوّقًا على غيره). ويرى برلين في كتابات ماكيافيللي استباقًا لآرائه.

الأيادي القذرة في السّياسة

من إحدى أفكار ماكيافيللي الّتي لا تزال تثير النّقاشات يومنا هذا هي ما ذكره في ما يخصّ الأيادي القذرة في السّياسة. تفيد فكرته أنّ بعض التّصرّفات اللّاأخلاقيّة في السّياسة هي نتيجةٌ محتومةٌ لكون المرء قائدًا سياسيًّا. ويبدو أنّ رأي ماكيافيللي في **الأمير** يشير إلى أنّ أيّ حاكمٍ فعّالٍ سيكون عليه أن يتعلّم القساوة حتمًا، وأن يخالف مباشرةً إملاءات الأخلاق التّقليديّة في بعض الأحيان. ولكن لا يعني ذلك أنّ التّصريح بالأكاذيب أو بالحقائق الجزئيّة، ونكث الوعود، وغيرها، هي بالنّسبة لماكيافيللي أمورٌ لاأخلاقيّةٌ عندما يقوم بها القادة السياسيّون ولو حملوا مصالح شعبهم. فبحسب رأي ماكيافيللي يجب على الأمراء اتّباع قانونٍ أخلاقيٍّ أكثر ملاءمةً لهم ويختلف عمّا تتّبعه سائر البشريّة.

نقد الأمير

يدعو إلى اللّاأخلاقيّة

لا يُظهر ماكيافيللي احترامًا لما ندعوه في يومنا حقوق الانسان. بالنّسبة له يمكن التّضحية بالأفراد (حرفيًا إن تتطلّب الأمر ذلك) خدمةً لمصالح الدّولة. فالتّعذيب والقتل الّتي تمارسهما الدّولة أمران ضروريّان أحيانًا، فعلاً يقترح ماكيافيللي أنّ الحاكم المتردّد في استعمال هذه الوسائل بسرعةٍ وفعاليّةٍ حينما تفرضها عليه الظّروف هو أميرٌ سيّءٌ، لأنّ لينه سيودي إلى مزيدٍ إراقة الدّماء لاحقًا.

وقد بيّن لنا التّاريخ الحديث مخاطر إطلاق أيدي الطّغاة على الجموع. أمّا نتائج تقديم تبريرٍ عقلانيٍّ لهؤلاء الطّغاة على تصرّفهم فمن المرجّح أنّه سيتضمّن معاناةً أقلّه لبعض رعاياهم. ونظرًا إلى القدرة البشريّة على خداع الذّات، من السّهل تخيّل هؤلاء قادةً يقنعون أنفسهم بأنّ ما يقومون به يصبّ حتمًا في مصلحة بلدهم وازدهاره. والحقّ أنّ ذلك قد يكون عقلنةً للعنف تخدم ذاتها، وثمنًا باهظًا لدفعه في سبيل الاستقرار السّياسيّ. أمّا ردّ ماكيافيللي على هذا النّقد فسيتمثّل بأنّ فعاليّة هذا العنف يُحكم عليه دائمًا من خلال نتائجه، أي هل أصبحت الدّولة أكثر ثراءً؟ أكثر استقرارًا؟ أكثر قوّةً؟ أم لا؟ فبالنّسبة له ليس ثمّة من اعتباراتٍ أخرى.

ساخرٌ جدًّا

لدى ماكيافيللي نظرة دونيّة للدّوافع البشريّة. ولعلّه مخطئٌ في هذا الشّأن. فالعديد من النّاس هم أكثر تفاؤلاً منه في ما يخصّ مقدرة البشر على الاهتمام والاكتراث بمصائب بعضهم البعض. وإن كان مخطئًا بشأن التّقلّب البشريّ، فقد لا يكون الحُكم عبر الخوف والقساوة الفعّالة أمرًا ضروريًّا. أمّا إذا كان محقًّا، فإنّ القادة السياسيّون الذين يُظهرون الفضائل التّقليديّة قد يضعون شعبهم تحت الخطر.

تواريخ

1469 وُلد في فلورنسا، إيطاليا.

1513 عُذّب وأرسل إلى المنفى. وبدأ بكتابة **الأمير**.

1527 مات في فلورنسا.

1532 نُشر كتاب **الأمير** بعد وفاته.

مسرد مصطلحات

فاقدٌ للحسّ الأخلاقيّ: ما هو خارج نطاق الأخلاق تمامًا.

الحظّ: وهو الفرصة أو البخت. اعتبر ماكيافيللي أنّ الحظّ يحكم نصف الأحداث البشريّة.

لاأخلاقيّ: ما يخالف نظامًا أخلاقيًا قائمًا. ودائمًا ما تُقاس اللاأخلاقيّة عبر مقابلتها بالمُثل أو المبادئ الأخلاقيّة.

فيرتو: إنّه المصطلح الأساس عند ماكيافيللي، وعادةً ما تُترجم «*virtù*» بلفظة «الشجاعة»، ولا يجب الخلط بينها وبين لفظة «virtue» الإنجليزيّة التي تعني الفضيلة. وتبعًا لماكيافيللي إنّ إظهار المرء لخصلة **فيرتو** قد يتضمّن الخداع أو إراقة الدّماء بشكلٍ سريعٍ وفعّال.

قراءاتٌ إضافيّة

Quentin Skinner *A Very Short Introduction to Machiavelli* (Oxford: Oxford University Press, 2000)

وهو كتابٌ مهمٌّ للقارئ المهتمّ بمعرفة المزيد حول حياة وفكر ماكيافيللي.

"The Originality of Machiavelli" is reprinted in Isaiah Berlin, ed. Henry Hardy *The Proper Study of Mankind* (London: Pimlico, 1998).

وهي مقالة أيزيا برلين الكلاسيكيّة.

Nigel Warburton, Derek Matravers and Jon Pike (eds) *Reading Political Philosophy: Machiavelli to Mill* (London: Routledge, 2001)

وهو يضمّ مناقشةً حول كتاب **الأمير** بالإضافة إلى قراءاتٍ أخرى حول ماكيافيللي قام بها سكينر «Skinner»، وبرلين، وغيرهما.

Sebastian de Grazia *Machiavelli in Hell* (London: Macmillan, 1996)

وهو سيرة حياة ماكيافيللي الحائزة على جائزة.

Maurizio Viroli Niccolo's Smile (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2000)

وهو سيرة ماكيافيللي صدرت حديثًا، وتعرض صورةً عن شخصيّة الرّجل رابطةً إيّاها بحياته وفكره.

الفصل الخامس: ميشال إيكيم دو مونتيني - المقالات

اخترع ميشال إيكيم دو مونتيني «Michel Eyquem De Montaigne» المقالة، أو بالأحرى اخترع **المحاولة** «*essai*»، حيث تحمل الكلمة في اللّسان الفرنسيّ دلالةً مختلفةً بعض الشيء عن معناها في الإنجليزيّة. إذ تشير في الفرنسيّة إلى تجربة أمرٍ معيّنٍ، والمحاولة، والاختبار؛ في حين أنّها تعني في الإنجليزيّة، وأقلّه لدى معظم الطلّاب، مقالةً، أي نصٌّ قصيرٌ ذو خاتمةٍ واضحةٍ وحججٍ وشواهدَ تدعم تلك الخاتمة. عادةً تكون تلك المقالات ذات أهدافٍ تقييميّةٍ، أي تكون اختبارًا عمّا تعرفه من معلوماتٍ، ومدى استطاعتك تنظيم تلك المعلومات. خلافًا لذلك كانت المقالة بالنّسبة لمونتيني شكلاً اختباريًّا، ولم تكن ختاميّةً بالضّرورة. فقد كتب لاستكشاف الأفكار، حيث جمع في كتاباته بين مصادر الكتّاب الكلاسيكيّين وبين أوصاف ملامح حياته اليوميّة. وبعكس معظم كتّاب المقالة الطلّاب كان مونتيني سعيدًا في إظهاره مدى قلّة معرفته، كذلك في وصفه ملامح حياته، ومن ضمنها حياته الجنسيّة بصراحةٍ محرجةٍ، وهو موضوعٌ قلّما شاركه أبناء عصره مع الآخرين علنًا. حُفظت من هذه المقالات مئةٌ وسبعُ مقالةٍ عن مواضيع متنوّعةٍ كالموت، الشّكوكيّة، وأكل لحوم البشر. وفي حين أنّ بعضها يجادل وصولاً لخاتمةٍ تستطرد مقالاتٌ أخرى في مواضيعها.

خلافًا لفيلسوف القرن الثامن عشر إيمانويل كانط المعروف بكتابه **نقد العقل المحض** (انظر في الفصل الرّابع عشر) والذي نظّم فيه أفكاره بطريقةٍ أكثر نسقيّةً تبعًا لما أسماه «البنيان» «architectonic»، فقد كان مونتيني صريحًا بشأن عدم وجود تنظيمٍ ما جعل ترتيب كتابه غريبًا. هذا الترتيب لا يعكس طريقة عيش الحياة ولا نمط تفكير مونتيني. وإذا أردت أن تفهم فوضويّة الحياة وأنْ تحتفيَ بها مع تفاصيلها وأحداثها غير المترابطة إذن من المرجّح أنْ ينال «مونتيني» إعجابك. وفي حين أنّ كانط يقدّم نفسه على أنّه امرؤٌ يعرف الأجوبة ويتابع بتجرّدٍ إعلامك أهمّيّتها أو سخافتها، فإنّ مقالات مونتيني تفتح نافذةً تطلّ على رجلٍ استثنائيٍّ يسعى لإيجاد الأجوبة، فيلهو بالأسئلة ويكشف عمّا يبدو سخيفًا من سمات وجوده، وغالبًا لا يصل إلى خاتمةٍ، لكنّه لا يبدو متأثّرًا جدًّا بالأمر.

تضمّ مقالات مونتيني استطرادات والكثير من الاقتباسات (التي عادةً ما تكون باللاتينيّة)، كما تحتوي على المصادر، وأحيانًا تبدو أنّها تشير إلى آراء متناقضةٍ تمامًا حتّى في المقالة الواحدة. وغالبًا ما تركّز المقالات على أمرٍ واحدٍ مختلفٍ عن الموضوع المطروح، حيث باستطاعة الاستطراد الجانبيّ أن يصبح الموضوع الأساسيّ. وعلى الرّغم من ذلك لقد ألهمت المقالات أجيالاً من القرّاء الذين شعروا بمعظمهم أنّ مونتيني كان شبه حاضرٍ في حيواتهم من خلال كتاباته، حتّى بعد قراءة مقالاته قرونًا بعد موته. إذ إنّ إفشاءاته الذّاتيّة الصّريحة والنّافذة، مهما كانت خاصّةً ومحدّدةً، فهي تشير إلى حقائقَ عميقةٍ حول الحالة الإنسانيّة ما يجعلها مؤثّرةً في الزّمن الحاضر. كانت مقالاته سيرةً ذاتيّةً في زمنٍ لم يكن فيه ذلك النّوع الأدبيّ شعبيًّا، إذ لم يكن مُفترضًا على المرء أن يكتبَ فلسفةً بهذه الطريقة. اعتبر مونتيني أنّ مقالاته مثّلت نفسه، بمعنى أنّها كشفت عمّا يكون، كما أظهرت المكان الذي اكتشف فيه ذلك الأمر في أثناء الكتابة. إنّ فعل الكتابة مع ما يتضمّنه من معاينةٍ للذّات جعل مونتيني يعيش بطريقةٍ مختلفةٍ، بل بطريقةٍ أفضل برأيه. فقد أصبح أكثر تنبّهًا لما يجري حوله، كما بات أكثر تأمّلاً.

لم يكن مونتيني فيلسوفًا أصيلاً عندما كان يتعاطى مباشرةً بالفلسفة، إذ كان يعتمد على الرّواقيّة القديمة «Stoicism» وعلى الشّكوكيّة «Sceptecism»، وغالبًا ما كان يقتبس من كتّاب الحقبة الرّومانيّة أمثال فلوترخس «Plutarch» وسينيكا «Seneca»، وهما كاتبان اعتمدا بدورهما على الفلاسفة الإغريق الذين كتبوا قبلهما قرونًا. وتكمن أصالة مونتيني في أسلوبه الفريد، وملاحظاته النّافذة، وفي استعماله للسّيرة الذاتيّة وتحديدًا في صراحته بشأن ملامح حياته الأكثر خصوصيّةً، كما في المسائل الجنسيّة، وذكره لواقعة أنّ الملوك والفلاسفة والسيّدات جميعهم يخرؤون. في نهاية الأمر إنّ كتاباته تحفّزها رغبةٌ لوضع نفسه تحت سؤال ما يعني أن تكون إنسانًا. وعلى منهج «سقراط» الأثينيّ يأخذ «مونتيني» على محمل الجدّ تلك الجملة التعجبيّة القديمة «اعْرَفْ نفسك»، فيمضي مفكّرًا في طريقة العيش والتّحضير للموت.

من كان مونتيني؟

كان مونتيني رجلاً فرنسيًّا من طبقة نبلاء القرن السّادس عشر، عاش حياته في جنوب غرب فرنسا بالقرب من بوردو. تحدّر الرّجل من عائلةٍ ثريّةٍ

كانت تمتلك مزارع كرومٍ واسعةً حيث عاش الأخير في قصرٍ. وحينما تقاعد من الحياة العامّة أمضى معظم أوقاته في برج ذلك القصر كاتبًا ومفكّرًا، حيث استعان بالكتابة كوسيلةٍ لشحذ تفكيره.

الشّكوكيّة

متأثّرًا ببيرون «Phyrro» اعتنق «مونتيني» مذهب الشّكوكيّة الفلسفيّ معتقدًا أنّ اليقين الوحيد هو عدم وجود اليقين، حتّى أنّ العقل نفسه قد لا يُعتمد عليه. وكانت جملته المفضّلة «ماذا أعرف؟»، وهي تفترض الجواب الآتي: «لا أعرف شيئًا تقريبًا، أو على الأرجح لا أعرف شيئًا إطلاقًا». فالبشر يعرفون القليل أو لا يعرفون شيئًا. وفي سياق التّخيّل اتّخذ «مونتيني» منظور قطّته، فسأل: «كيف أعرف عندما ألعب بقطّتي أنّ هذه القطّة لا تلعب معي؟». حاول «مونتيني» أن يفهم كيف يكون شعوره في أن يكون كلبه مع ما يصحب ذلك من حاسّة الشمّ القويّة، وتمّ ذلك أيضًا عبر التّفكير في مختلف منظورات هذه الحيوانات حول «الواقع» الذي اختبره الفيلسوف. إذن نادى مونتيني باللّايقين، وخلافًا لرينيه ديكارت (انظر في الفصل السادس) الذي سعى لإيجاد اليقين على الرّغم من اعتماده على حجج الشكوكيّة، فإنّ مونتيني اعتنق ذلك النّقص في اليقين واعتبره خاصّيّة الوضع البشريّ.

الرّواقيّة

لأنّ الإنسان عاجزٌ عن التحكّم في العالم، فإنّ رغبة مونتيني بالسّيطرة على ذاته تعكس تلك الأفكار التي أخذها عن الرّواقيّة، وهي موقفٌ فلسفيٌّ يشدّد على أنّنا قادرون على تقرير ماذا سنفعل بالمصائب التي حلّت علينا، وأنّ الفيلسوف الحقّ سيحتفظ بذهنٍ رزينٍ مهما كانت الظّروف، وذلك عبر الانفصال ذهنيًّا عن الألم والاضطراب اللّذين يشعر معظمنا بهما حينما تستاء الأمور. إنّ أصعب امتحانٍ على الرّواقيّ هو السّؤال المرتبط بالطّريقة التي يقارب فيها المرء الموت والألم اللّذين عادةً ما يلحقان بعمليّة الاحتضار. وقد سبّب هذا الموضوع إزعاجًا لمونتيني، وهو موضوعٌ غالبًا ما يحضر في مقالاته.

في الموت

مات أربعةٌ من أولاد مونتيني الخمسة وهم في سنّ الطّفولة، كما مات صديقه المقرّب بالوباء، كذلك توفّي أخوه الأصغر بحادثٍ حينما ضربت كرة تنس رأسه خلف أذنه ما أدّى إلى موته بعد ذلك بساعاتٍ. أمّا مونتيني نفسه فعانى من سقوطٍ قاسٍ عن حصانه بعدما اصطدم بجواد خادمٍ مهرولٍ، إذ كادت أنْ تقتله الضّربة. ويتكرّر موضوع الموت في العديد من مقالات مونتيني حيث يشرع من اعتقاد الفلاسفة القدماء القائل بأنّ التّفلسف يتضمّن تعلّم التكيّف مع الموت، أو أقلّه يتضمّن إلْهاء الفرد لدرجة ألاّ يأبه بالنّهاية الحتميّة. وثمّة فكرةٌ محوريّةٌ في المقالة مفادها «أنْ تدرسَ الفلسفة يعني تعلّمَ أنْ تموتَ».

وعلى الرّغم من أنّ مونتيني أقرّ بخوفه من الموت وعانى منه بنفسه، فإنّ تجربته الخاصّة قادته إلى التّخفيف من قلقه بشأن الموت. لقد اعتبر مونتيني أنّ المنيّة ظاهرةٌ طبيعيّةٌ، فحينما يحين الوقت ستستلم الطّبيعة زمام الأمور. وعوضًا عن إخفاء واقعة الموت عن أنفسنا، علينا أن نفكّر فيها غالبًا، كما علينا التّأمّل في قصر الحياة وفي صعوبة معرفة متى يحين المات، كما علينا التّبصُّر في شكله أيضًا. ويذكر مونتيني موافقًا تلك العادة المصريّة القديمة التي تقول بالإتيان بهيكلٍ عظميّ مجفّفٍ إلى رأس الوليمة بوصفه تذكيرًا بالموت «*momento mori*». وعلى الرّغم من أنّ مونتيني لم يكن صريحًا بشأن إلحاده، فقد كتب على أساس أنّ الموت نهايةٌ، وكأنّه بذلك يردّد فكرة سينيكا في إعلانه بأنّ ما يهمّ ليس مدى عيشك بل ماذا تفعل بوقتك على الأرض. وقد اقترح مونتيني أنّ إحدى أفضل الوسائل للتعامل مع خوفنا من موتنا هو التّفكير في الموت يوميًا. واعتقد أنّ التأمّل في إمكانيّة موتنا بأيّة لحظةٍ سيهيّأنا جيّدًا للعيش والاستمتاع بوقتنا، هذا الوقت الذي نحن محظوظون لأنْ نكونَ أحياء فيه. كما وصف مونتيني تجربته في الاقتراب من الموت، ولاحظ متأمّلاً أنّ خوفه من الموت كان أقلّ تأثيرًا عليه عندما بدا له حتميًّا، وأكثر حينما بدا مستبعدًا.

مواضيع أخرى

تشمل مقالات «مونتيني» مواضيعَ واسعةً تضمّ الجُبن، والخوف، وأكل لحوم البشر، والصّلاة، والوحدة، والشُّكر، والقساوة، ومشابهة

الأولاد لآبائهم، وهي مواضيعُ يصعب اختصارها. أمّا ما يجمعها كلّها فهو حضور «مونتيني»، أي رغبته في استكشاف الموضوع المطروح بصراحةٍ، معتمدًا على اقتباساتٍ من الكتّاب القدماء وعلى تجربته الخاصّة أيضًا.

نقد «مقالات» «مونتيني»

إنّها ذاتيّةٌ جدًّا

لا يبرز اسم «مونتيني» دائمًا في مقرّرات الفلسفة، إذ إنّ مقالاته غالبًا ما تكون على قوائم قراءة دارسي الأدب الفرنسيّ. والسّبب يعود إلى أنّ كتاباته غالبًا ما تكون ذاتيّةً، وذلك مقارنةً مع «ديفيد هيوم» أو «برتراند راسل»، حيث يبدأ «مونتيني» من موقفه الخاصّ ومن تفاصيل جوده. وكما يصيغ الأمر بنفسه حينما يأخذ بعين الاعتبار واقعة أنّه غيّر آراءه في ضمن المقالة الواحدة: «قد أناقض نفسي لكنّ الحقيقة لا أناقضها أبدًا». هذا التّشديد على حقيقة تجاربه الحياتيّة الخاصّة مصحوبٌ بتركيزه الغريب على التّفاصيل التّافهة قد يؤدّي بالبعض إلى الحكم على مقالاته بأنّ قراءتها ممتعةٌ ومسلّيةٌ لكنّها ليست فلسفيّةً في المعنى الدّقيق للكلمة. هذا الضّرب من النّقد لا يفهم غاية التّفلسف، وينبع من وجهة نظرٍ ضيّقةٍ تعامل الفلسفة على أنّها اختصاصٌ شبه علميٍّ يهدف دائمًا إلى التّعميم والموضوعيّة.

الافتقار إلى الأصالة الفلسفيّة

ثمّة نقدٌ آخرُ موجّهٌ لـ«مونتيني» يفيد بأنّ كتاباته لا تضمّ سوى القليل الأصيل ممّا لم يسبق أن قاله فلاسفةٌ آخرون. لقد اعتمد «مونتيني» بكثرةٍ على أعمال الرواقيّين والشكّاك، وتحتوي كتاباته على الاقتباسات اللاتينيّة المبعثرة. كما أنّ الكثير من أفكاره كتلك المرتبطة بالشّكوكيّة والموت مستقاةٌ مباشرةً من الفلسفة القديمة، لهذا السّبب تبدو أعماله مفتقرةً إلى الأصالة الفلسفيّة. لكنّ طريقة تفكيره غير المألوفة، ورغبته في تصوير أفكاره بالأمثلة المستمدّة من حياته وتجربته، إلى جانب صراحته وأسلوب كتابته الحرّ هي أمورٌ متميّزةٌ وأصيلةٌ كلّها. إذ تكمن أصالته الحقيقيّة في طريقة اتّخاذه من وجوده الفرديّ وتجربته الخاصّة موضوعًا لتحقيقاته، حيث استمدّ منه صورةً عامّةً عن الحياة البشريّة وعن كلّ ما يهمّ من ذلك. وكما أوضح «مونتيني» في ملاحظة الكتاب «إلى القارئ» أنّ موضوعه الرّئيس هو نفسه.

تواريخ

1533 وُلد في منطقة أكيتين، فرنسا.

1571 تقاعد من الحياة العامّة للتفضّي للتّفكير والكتابة.

1580 نشر الجزء الأوّل من مقالاته.

1592 مات.

مسرد المصطلحات

المقالة: ترجمةٌ للكلمة الفرنسيّة «*essai*» التي تحمل دلالات «المحاولة». بالنّسبة لـ«مونتيني» كانت المقالة نوعًا أدبيًّا استكشافيًّا، أي طريقةً لاستكشاف ما كان يفكّر به.

الشّكوكيّة: وهو موقفٌ فلسفيٌّ يقول بالشك، كالشك في صدقيّة الاعتماد على الدليل الحسّي. وقد وصل الأمر بالشّكّاك البيرونيّين إلى الشكّ في صدقيّة الاعتماد على العقل.

قراءاتٌ إضافيّة

Sarah Bakewell *How to Live: A Life of Montaigne in One Question and Twenty Attempts at an Answer* (London: Vintage, 2011)

وهو مقدّمةٌ رائعةٌ لـ«مونتيني» ومقالاته كُتبت بروح موضوعها. ويستطيع موقع الكاتب تأمين روابط لمصادر أخرى عن «مونتيني» www.sarahbakewell.com

Saul Frampton *When I Am Playing with My Cat, How Do I Know She is Not Playing With Me?: Montaigne and Being in Touch With Life* (London: Faber, 2012)

وهو كتابٌ شاملٌ وشيّقٌ حول هذا المفكّر الاستثنائيّ.

Terence Cave *How to Read Montaigne* (London: Granta Books, 2007)

وهو كتابٌ يخدم أيضًا كدليلٍ تمهيديّ لمواضيع «مونتيني» الرّئيسة.

الفصل السّادس: رينيه ديكارت - التأمّلات

لقد صُمّم كتاب **التّأمّلات** «*Meditations*» لرينيه ديكارت «René Descartes» كي يجعلك تفكّر، فقد كُتب في صيغة المتكلّم شبيهًا بالسّيرة الذّاتيّة عن مدّة ستّة أيّام من التّفكير. وليست هذه الصّياغة سوى وسيلةٍ مبتكرةٍ لتشجيع القارئ على متابعة التفافات وتشابكات الحجّة المطروحة فيه. ولكي يقرأ المرء **التّأمّلات** بالرّوح نفسها التي كُتب بها الكتاب لا بدّ من أن تتضمّن عمليّة القراءة تفاعلاً ناشطًا مع الأفكار المقدّمة لا مجرّد تلقٍّ سلبيّ لها، لذا إنّك مدعوٌّ لتصبح الأنا في النّصّ، حيث تتنقّل بين مراحل الشكّ والتّنوير المتتالية. يبقى **التّأمّلات** عملاً لا يُضاهى بوصفه جزءًا أساسًا من الكتابات الفلسفيّة، إذ إنّ الكثير من الأفكار المنثورة في صفحاته تركت أثرها في الفلاسفة المتلاحقين، لذا عادةً ما يُعتبر ديكارت أب الفلسفة الحديثة.

شرع ديكارت في **تأمّلاته** في وضع ما هو ممكنٌ معرفته، وتاليًا يُعنى الكتاب أساسًا بالأبستمولوجيا، أي نظريّة المعرفة. إنّ تحديد حدود المعرفة لم يكن مجرّد تمرينٍ أكاديميّ، فلقد اعتقد ديكارت أنّه إن استطاع إزالة الأخطاء القائمة في تفكيره واكتشاف المبادئ السّليمة لاكتساب الاعتقادات الصّحيحة فسيوفّر ذلك أرضيّةً يمكن أن نبني عليها صرح الفهم العلميّ للعالم ولمنزلتنا فيه. عندما كتب ديكارت **تأمّلاته** كان الرأي السّائد في فرنسا سنة 1640 هو رأي الكنيسة الكاثوليكيّة التي كانت معاديةً للعلم في العديد من النّواحي. كذلك كان الفيلسوف يجابه تقليد المذهب المدرسيّ «Scholasticism» في الفلسفة الذي يميل إلى تفضيل المهارات الجدليّة على السّعي إلى الحقيقة. لكنّ العودة إلى المبادئ الأوّليّة والتخلّي عن الآراء الموروثة شكّل خطوةً راديكاليّةً قام بها ديكارت في ظلّ تلك الظروف.

وقبل أنْ يشرع ديكارت في المرحلة التّأسيسيّة في عمله اعتبر أنّه بحاجةٍ للتخلّص من اعتقاداته السّابقة لمرّةٍ واحدةٍ في حياته لأنّه كان مدركًا أنّ العديد منها كان باطلاً. ولقد ظنّ أنّه من المعقول التخلّص من اعتقاداته السّابقة كلّها دفعةً واحدةً، وثمّ النّظر في البدائل المحتملة لكلّ واحدةٍ منها بدلاً من محاولة إصلاح بنية اعتقاده تدريجيًّا. وفسّر ديكارت مقاربته من خلال تماثلٍ، وذلك في

سياق ردّه على ناقدٍ لعمله: إن كنت قلقًا بشأن وجود تفّاحٍ فاسدٍ في البرميل فيُنصح بك أن تُخرج التفّاح كلّهم وتتفحّص كلّ تفّاحةٍ على حدةٍ قبل إعادتها إلى البرميل. فإن كنتَ على يقينٍ أنّ التفّاحة التي تتفحّصها سليمةٌ عندئذٍ عليك أن تعيدها إلى البرميل، لأنّ تفّاحةً فاسدةً واحدةً تستطيع أن تُفسد الباقي. ويفسّر هذا التّماثل منهج ديكارت في الشكّ الرّاديكاليّ الذي غالبًا ما يُعرف بمنهج الشكّ الديكارتيّ «Method of Cartesian Doubt» (اللّفظة «Cartesian» هي صفةٌ مشتقّةٌ من الاسم ديكارت).

الشكّ الدّيكارتيّ

يتضمّن منهج الشّكّ اعتبار اعتقاداتك المسبقة باطلةً، إذ ليس عليك الاعتقاد في شيءٍ إلاّ إذا كنت على يقينٍ مطلقٍ من صحّته، فأقلّ شكٍّ في صحّته يكفي لرفضه. وواقعة أنّك تستطيع الشّكّ به ليس برهانًا على بطلانه، فقد يُثبت العكس ويكون صحيحًا. إنّما أقلّ ريبةٍ ببطلانه لتكفي كي لا يصبح دعامةً لصرح المعرفة، إذ لا بدّ من أن يُبنى الصّرح على معرفةٍ غير قابلةٍ للشّكّ. ومن البديهيّ أنّ هذا المنهج ليس عمليًّا في الحياة اليوميّة كما تيقّن الأمر ديكارت نفسه الذي دعا إلى ممارسته مرّةً في حياة المرء. والغاية من هذا المنهج هو تمكين ديكارت من اكتشاف بعض الاعتقادات التي لا تقبل الشكّ فتخدم كأساساتٍ يستعملها الفيلسوف في إعادة بناء المعرفة على مبادئَ سليمةٍ. وفي أسوء الأحوال سيبيّن له المنهج أنّ كلّ شيءٍ قابلٌ للشّكّ وأنّه ليس ثمّة من يقينٍ.

دليل الحواسّ

في التأمّل الأوّل يقدّم ديكارت منهجه في الشكّ ويطبّقه على اعتقاداته السّابقة، ويبدأ بالاعتقادات التي اكتسبها عبر حواسّه الخمس. فقد خدعته حواسّه أحيانًا، على سبيل المثال، اقترف أخطاء بشأن ما يستطيع أن يلَحظه في المسافة البعيدة. وعلى المبدأ القائل أنّه من الحكمة عدم الوثوق بما خدعك، يميل ديكارت إلى عدم الوثوق في دليل حواسّه. وعلى الرّغم من أنّه يتمّ خداعه أحيانًا بشأن الأشياء القائمة في المسافة البعيدة، ألا يمكن خداعه أيضًا بشأن بعض الوقائع التي اكتُسبت عبر الحواس، كمثل واقعة أنّه يجلس مقابل نارٍ مرتديًا لباسه وممسكًا ورقةً؟

وجواب ديكارت على هذا السؤال هو أنّه قد يكون مخطئًا حتّى بشأن شيءٍ أكيدٍ كهذا. إذ لا يستطيع ديكارت أن يكون متأكّدًا أنّه لا يحلم الآن، لأنّه قد حَلم في الماضي أنّه كان جالسًا قرب نارٍ بينما في الواقع كان نائمًا في سريره. ولكن حتّى في الأحلام تعثر على الرّؤوس، والأيادي، والأعين، وهكذا دواليك، وهي أشياءٌ شبيهةٌ بالأشياء القائمة في العالم الحقيقيّ، لذا حتمًا نستطيع أن نكون على يقينٍ أنّ هذه الأشياء موجودةٌ. كذلك إنّ وجود مفاهيم أكثر تجريدًا كالحجم، والشّكل، والامتداد «extension» (والذي يعني به ديكارت كيفيّة اتّخاذ المساحة «quality of taking up space») يبدو أنّه يعزّز يقيننا. إذ إنّ «2+3=5»، و«ليس لدى المربّع أكثر من أربع زوايا» تكون على ما هي عليه سواءٌ أكنت نائمًا أم لم تكن، فعلاً تبدو هذه الأمور يقينًا، لكنّما يبرهن ديكارت أنّ ليست سوى كلّها سوى يقينٍ ظاهرٍ «apparent certainties». ولدعم برهانه يستعمل تجربةً فكريّةً وهي الشّيطان الماكر «Evil Demon».

الشيطان الماكر

ماذا لو كان ثمّة من شيطانٍ قويٍّ وماكرٍ يتلاعب باستمرارٍ بما تختبره وتفهمه؟ لذا ما قد يحدث فعلاً كلّما تنظر إلى شيءٍ موجودٍ في العالم هو أنّ شيطانًا ماكرًا يخلق تجربةً وهميّةً، والتي تُسلّم بها على أنّها الواقع، ولكنّها في الحقيقة من صنيعه. وإذا وجدت تخيّل هذا الأمر صعبًا عليك فكّر بما سيحدث إن أوصلك أحدٌ ما بآلةٍ ذات واقعٍ افتراضيٍّ معقّدٍ من دون علمك بما يحدث حقًّا. والآن عندما تجمع 2 و2 معًا يعطيانك 5، ولكنْ كيف لك أنْ تتأكّد أنّ هذا الجواب ليس نتيجة الشّيطان أو مشغّل آلة الواقع الافتراضيّ الذي يتلاعب بك؟ ربّما أدخل هذا الشيطان «فيروسًا» إلى عمليّاتك الحسابيّة ما أدّى بك إلى التّوصّل دائمًا إلى هذه النّتيجة المغلوطة. قد يبدو هذا مغاليًا ولكنّه لا يؤثّر على حجّة ديكارت حيث تفيد خلاصتها أنّه من الممكن أنّك تتعرّض للخداع حاليًا. وإذا طبّقت منهج الشكّ الديكارتيّ فإنّ أقلّ احتمالٍ في بطلان اعتقادك سيوفّر شكًّا كافيًا لرفضك إيّاه. طبعًا نحتاج في الحياة اليوميّة إلى دليلٍ أكثر إحكامًا من بطلان الاعتقاد الأساسيّ قبل أنْ نتخلّى عنه، وبطبيعة الحال هذا ما يُفترض فعله. إنّما توفّر هذه التّجربة الفكريّة، أي الشّيطان الماكر، اختبارًا محكمًا في سعينا إلى اعتقادٍ غير قابلٍ للشكّ. لذلك إنّ الاعتقاد الذي يمكنه تجاوز هذا الاختبار والذي أنت متأكّدٌ من أنّ الشيطان لم يزرعه في ذهنك تضليلاً، عليه أن يكون يقينًا.

في هذه المرحلة يميل ديكارت في **تأمّلاته** إلى الاعتقاد أنّه بإمكانه الشكّ في كلّ شيءٍ. ولكنْ يبرز الشّكّ استباقيًا في تأمّله الثاني، بمعنى أنّ ديكارت يدفع بالحجج الشّكوكيّة إلى بلوغ أقصاها وذلك بقصد برهنة أنّه ثمّة بعض الاعتقادات يُستحال الشّكّ بها. ولصياغة الفكرة في شكلٍ آخر يسعى ديكارت إلى مقارعة الشكوكيّين باستعماله أداتهم، أي يقدّم أقوى شكلٍ للحجّة الشّكوكيّة بإمكانه تخيّلها وثمّ يبيّن أنّها لن تمنعه من تأسيس يقينٍ واحدٍ على الأقلّ.

هكذا إنّ اليقين الذي اكتشفه ديكارت والذي شكّل النّقطة المحوريّة في فلسفته سيُعرف لاحقًا باسم **الكوجيتو** «*Cogito*»، وهو من الجملة اللاتينيّة «Cogito ergo sum» (أنا أفكّر إذن أنا أكون)، على الرّغم من أنّ الجملة لم يصغْها ديكارت على هذا النّحو في **تأمّلاته**، حيث يقول في الكتاب: «أنا أكون، أنا أوجد، وهذا أمرٌ صحيحٌ بالضّرورة في كلّ مرّةٍ أعبّر عنه أو أتصوّره في ذهني.»

الكوجيتو

ما يعنيه ديكارت هو أنّه إن وُجد الشّيطان الماكر فعلاً ليخدعه باستمرارٍ فلا يزال ثمّة شيءٌ لا يمكن أن يُخدعَ ديكارت بوجوده، ألا وهو وجوده. إذ يُستحال على ديكارت الشكّ في وجوده، ويعتقد أنّ قرّاء كتابه بفعل التفكّر سيتوصّلون إلى النّتيجة نفسها بشأن وجودهم. فكلّ فكرةٍ تملكها كونك مفكّرٌ تشير إلى أنّك موجودٌ، وهذا أمرٌ صحيحٌ، حتّى وإن كنت ملتبسًا بشأن محتوى فكرك. فقد تفكّر في أنّك واقفٌ على سطح مبنى «إمباير ستايت» «Empire State Building» تتأمّل المشهد الرّائع، في حين أنّك في الواقع جالسٌ في محطّة القطارات في «سِدكوب» «Sidcup»، لكنّ ذلك لا يعني شيئًا، إذ طالما أنّ لديك فكرةٌ فهذا يدلّ على أنّك لا بدّ أن تكون موجودًا.

لاحظ أنّ «الأنا» التي خال ديكارت أنّه برهن وجودها كلّما يفكّر، فهي ليست مرادفةً مع جسمه. في هذه المرحلة يستطيع ديكارت إزالة شكوكه المسبقة كلّها بشأن وجود جسمه فعليًا أم لا، أو وجوده في الشّكل الذي يخال أنّه موجودٌ به. وحده التّفكير لا ينفصل عن وجوده، فأكثر ما يستطيع أن يبرهنه من خلال الكوجيتو هو أنّه شيءٌ مفكّرٌ في جوهره.

الثّنائيّة الدّيكارتيّة

إنّ اعتقاد ديكارت أنّه يستطيع أن يكون أكثر يقينًا في وجوده كشيءٍ مفكّرٍ بدلاً من جسمٍ يطرح تقسيمًا ما بين الذّهن والجسم. فالذّهن هو ديكارت الحقيقيّ (أو أيًّا كان) الذي قد يوجد جسمه أو قد لا يوجد، حيث يستطيع الذّهن أنْ يحيا بعد الجسم. هذا الفصل الحادّ بين الذّهن والجسم أصبح يُعرف بالثّنائيّة الدّيكارتيّة «Cartesian Dualism». ولكنْ اعتقد ديكارت أنّ الذّهن والجسم يتفاعلان مع بعضهما على الرّغم من انفصالهما أساسًا، وتاليًا يُعرف رأيه أحيانًا باسم التّفاعليّة «interactionism».

مَثَل شمع العسل

يصف ديكارت قطعةً من الشّمع مصنوعةً من قرص العسل، فيقول بأنّها لا تزال تحتوي على مذاق خفيفٍ للعسل، وعرف الزّهور، وهي جامدةٌ وباردةٌ. وفيما يقرّبها ديكارت من النّار يختفي طعمها وعرفها، وكذلك يتغيّر لونها، وشكلها، وحجمها. إذ تصبح هذه القطعةُ سائلةً وساخنةً على اللمس. والهدف من هذا المثل الذي يطرحه ديكارت هو أنْ يبرهنَ لنا الأخير أنّه على الرّغم من اعتبار أنفسنا قادرينَ على فهم ما يكونه شمع العسل بوساطة تجربتنا الحسّيّة له، فالواقع أنّ المعلومات كلّها التي نمتلكها حول هذه القطعة يمكنها أن تتغيّر، بيد أنّ قطعة شمع العسل تبقى نفسها على الرّغم من تغيّرها. ويفسّر ديكارت إمكانيّة هذا الأمر عبر شرحه أنّ فهم ماهيّة «essence» شمع العسل، أي ما يجعل قطعة شمع العسل قطعةً من شمع العسل وليست شيئًا آخر، يتضمّن حُكمًا يتجاوز التّجربة الحسّيّة «sensory experience». هذا الحكم، وهو فكرةٌ، يبرهن مرّةً أخرى لديكارت على يقينه الكبير بشأن وجوده كشيءٍ مفكّرٍ أكثر من يقينه بشأن طبيعة ووجود العالم المادّيّ. يكشف هذا المثل عن عقلانيّة ديكارت «rationalism»، أي اعتقاده أنّنا نستطيع اكتساب معرفة طبيعة العالم بوساطة العقل وحده، وهو رأيٌ يتعارض تمامًا مع التّجريبيّة «empiricism» التي تكون في أشكالها الأثر تطرّفًا ذلك الرّأي القائل أنّه ينبغي اكتساب معرفتنا بالعالم عن طريق الحواسّ.

الله

إنّ الكوجيتو هو الخطوة الأولى التي يخطوها ديكارت نحو إعادة بناء صرح المعرفة الذي كان قد هدمه بمنهجه في الشّكّ، ومن الآن فصاعدًا سيتّخذ الفيلسوف موقفًا تأسيسيًّا. ولكن يبدو للوهلة الأولى أنّه سيعجز على تجاوز الاستنتاجات التي تفيد بأنّه يكون موجودًا طالما أنّه يفكّر، وأنّ ماهيّته هي شيءٌ مفكّر. فإنّ موقفًا كهذا سيكون أفضل بقليلٍ من دوّامة الشّكّ التي أحسّ نفسه منجذبةً نحوها في ختام تأمّله الأوّل.

ولكنّ لدى ديكارت استراتيجيّةٌ لتجنّب الوقوع في قفص **الكوجيتو**. إذ يأخذ على عاتقه برهنة وجود الله وبرهنة أنّ الله لن يخدعنا. لذلك يلجأ إلى حجّتين، حيث تُعرف الأولى بحجّة الوسم «Trademark argument»، ونعثر عليها في التأمّل الثالث، أمّا الثانية فهي الحجّة الأنطولوجيّة «Ontological argument» التي نعثر عليها في التأمّل الخامس. وكلا الحجّتين أثارا الجدل في أيّام ديكارت ولا يزالان كذلك حتّى يومنا هذا.

حجّة الوسم

يشير ديكارت إلى أنّ لديه فكرة الله في ذهنه، ولا بدّ لهذه الفكرة أنّ تكونَ آتيةً من مكانٍ ما، لأنّ الشّيءَ لا يأتي من العدم. أضف إلى ذلك، يعتبر ديكارت أنّه لا بدّ أن يكون ثمّة واقعٌ في النّتيجة تمامًا بقدر ما هو موجودٌ في السّبب، وفي هذه الحالة تكون الفكرة هي النّتيجة ما يفترض أن يكون الله هو السّبب. وعلى الرّغم من أنّ ديكارت لم يستعمل هذا التّماثل، فالأمر يبدو أشبه وكأنّ الله ترك وسمًا على عمله ليُعلِمَنا بوجوده. وهذا شكلٌ من أشكال الحجّة التقليديّة على برهان وجود الله المعروفة بالحجّة الكوزمولوجيّة «Cosmological argument».

كانت فكرة ديكارت عن الله أنّه كائنٌ خيّرٌ، وهذا الإله لن يرغب في خداع البشريّة على نحوٍ مُمَنهجٍ. فالخداع هي صفة الشّرّ لا الخير، وتاليًا يستنتج أنّ الله موجودٌ وهو ليس بماكرٍ. نتيجةً لذلك يثق ديكارت بأنّ كلّ ما يدركه بوضوحٍ وتميّزٍ عليه أن يكون صحيحًا، فاللّه ما كان ليخلقنا على هذا النّحو كي نشعر باليقين بينما نحن في ضلالٍ. وهذه الفكرة القائلة أنّ كلّ

ما يُدركه ديكارت بوضوحٍ وتميّزٍ عليه أن يكون صحيحًا، تلعب دورًا محوريًا في المرحلة التّأسيسيّة من فلسفته.

الحجّة الأنطولوجيّة

يقدّم ديكارت في التّأمّل الخامس نسخَتَهُ عمّا بات يُعرف بالحجّة الأنطولوجيّة. هذه هي الحجّة القَبليّة لوجود اللّه، أي إنّها حجّةٌ لا تقوم على الدّليل المكتسب بوساطة الحواسّ بل على تحليل تَصوّر اللّه. فزوايا المثلّث الدّاخليّة تساوي 180 درجةً، وهذا الاستنتاج ينبع منطقيًا من تصوّر المثلّث. إنّه ميزةٌ عن ماهيّة المثلّث أنّ يشكّل مجموع زواياه الدّاخليّة 180 درجةً. وعلى هذا النّحو، بحسب ديكارت، يستتبع أيضًا من تصوّر اللّه، بوصفه كائنًا تامّ الكمال، أنّ اللّهَ موجودٌ. فإنّ وجود لله هو جزءٌ من ماهيّة اللّه. فإن لم يكن اللّه موجودًا فلن يكون كائنًا تامّ الكمال، لذلك بالنّسبة لديكارت إنّ الوجود هو كمالٌ من كمالات اللّه. هكذا يستتبع من تصوّر اللّه وجودَهُ بالضّرورة.

ما بعد الشّكّ

حالما برهن ديكارت أنّ اللّه موجودٌ وهو ليس بماكرٍ، شرع في إعادة بناء العالم المادّي. فلا يزال أمامه مسألة تفسير واقعة أنّ حواسه تخدعه أقلّه أحيانًا، كذلك عليه أن يواجه سؤال ما إذا سيتيقّنُ أبدًا من أنّه لا يحلُمُ. إذ يستطيع أن يكون متيقّنًا أنّه، أي ذهنه، مرتبطٌ بجسمٍ محدّدٍ (جسمه)، لأنّ اللّه لن يخدعه بشأن وجود شيءٍ ما يدركه بوضوحٍ وتميّزٍ. ولكن ماذا عن العالم المادّيّ الذي يبدو أنّ ديكارت يراه، ويلمسه، ويذوقه، ويشمّه، ويسمعه؟

يستمدّ ديكارت من أفكاره اعتقاداته حول العالم القائمة على الحسّ المشترك، على سبيل المثال، حينما يرى برجًا في الأفق ويدركه مدوّرًا تكوّن لديه فكرةٌ عن البرج المدوّر. وقبل التّفكّر في الموضوعات «objects» القائمة في العالم يفترض ديكارت أنّها موجودةٌ وشبيهةٌ بالأفكار التي تسبّبها. ولكنّ حالة الخداع البصريّ تحسم الأمر فتفيد بأنّه يستطيع أن يمتلك فكرةً عن الموضوع تعطي الموضوع نفسه سماتٍ مختلفةً عن تلك السّمات الموجودة

فعليًا فيه، مثلاً، قد يكون البرج في الواقع برجًا مربّعًا. هكذا يخلص ديكارت في التّأمّل السّادس إلى أنّ وجود إلهٍ ليس بماكرٍ يضمن وجود موضوعاتٍ في العالم المادّيّ، كما سيكون ضربًا من الحماقة التّسليمُ بدلائل الحواسّ كلّها لأنّها بديهيًا تخدعنا أحيانًا. ولكنّ الإله الخيّر ما كان ليخلقنا على هذا النّحو لنُخدع بانتظامٍ بشأن وجود الموضوعات. علاوةً على ذلك، أمّن الله لنا الوسائل لوضع أحكامٍ دقيقةٍ بشأن طبيعة العالم. بيدَ أنّ ذلك لا يستتبع أنّ الموضوعات القائمةَ في العالم شبيهةٌ تمامًا بأفكارنا عنها. باستطاعتنا اقتراف الأخطاء في ما يخصّ الكيفيّات، كحجم الأشياء، وشكلها، ولونها. وفي نهاية الأمر إن أردنا فهم العالم على نحو ما هو عليه فعليًا علينا اللّجوء إلى تحليلٍ رياضيٍّ وهندسيٍّ له.

إنّ إحدى أقوى الحجج الّتي يستعملها ديكارت في المرحلة الشّكوكيّة من كتاب **التّأمّلات** هي حجّة أنّنا قد نكون في حلمٍ وغير قادرينَ على لحظ أنّنا كذلك. ويعلن ديكارت في التّأمّل السّادس أنّنا نمتلك أقلّه طريقتينِ لتبيان إن كنّا في الحُلم أم في اليقظة. ففي الطّريقة الأولى لا تستطيع الذّاكرة أنْ تربط الأحلام ببعضها كما تفعل باليقظة حيث تتطابق في اليقظة مراحلُ مختلفةٌ من حياتنا مع بعضها على نمط ذاكرةٍ منسجمٍ؛ بينما في الحلم لا تتطابق حياتنا مع بعضها على النّحو نفسه. أمّا الطّريقة الأخرى لتمييز الحلم عن اليقظة فتتمثّل بأنّ الظّواهر الغريبة الّتي تحدث في الأحلام لا تحدث في الحياة الطّبيعيّة، مثلاً، إن اختفى شخصٌ من أمام عيناي بينما أتحدّث معه فسأشكّ كثيرًا في واقعة أنّني في خضمّ حُلمٍ.

نقد التّأمّلات

هل حقًّا يشكّ في كلّ شيءٍ؟

على الرّغم من أنّ منهج الشكّ يبدو أنّه يثير شكوكًا بشأن كلّ ما يمكن الشكّ فيه، فالأمر ليس كما يبدو عليه. يعتمد ديكارت على دقّة ذاكرته، فلا يشكّ أنّه حَلَمَ في الماضي أو أنّ حواسّه قد خدعته أحيانًا مثلاً. كما لا يشكّ ديكارت في أنّ الدّلالات الّتي يلحقها بكلماتٍ محدّدةٍ لا تزال الدّلالات نفسها منذ أن استعملها آخر مرّةٍ.

ولكنّ ذلك لا يشكّل مشكلةً جدّيّةً لدى ديكارت، إذ يبقى الشّكّ الدّيكارتيّ شكلاً مشدّدًا من الشّكوكيّة حيث يعمد فيه ديكارت إلى الشّكّ

بما يمكن له الشّكّ فيه. فالأشكال المشدّدة من الشّكوكيّة قد تقوّض قدرته على التّفلسف إطلاقًا.

نقد الكوجيتو

ثمّة نقد يوجّه أحيانًا إلى **الكوجيتو** الدّيكارتيّ، وتحديدًا حينما يُصاغ في جملة «أنا أفكّر إذن أنا أكون». ويفيد هذا النّقد أنّ **الكوجيتو** يفترض صحّة تلك العبارة العامّة أنّ «لدى الأفكار كلّها مفكّرين»، وهو افتراضٌ لم يطرحه ديكارت أو يُظهره علنًا. يقوم هذا النّقد على افتراض أنّ ديكارت كان يقدّم النّتيجة «أنا أكون» على أنّها نتيجةٌ لاستدلالٍ منطقيٍّ صائبٍ من النّوع الآتي:

لدى الأفكار كلّها مفكّرين

ثمّة أفكارٌ الآن

إذن لا بدّ أنْ يكون مفكّرٌ هذه الأفكار موجودًا.

غير أنّ هذا النّقد لا يؤثّر في **الكوجيتو** المطروح في **التّأمّلات** لأنّ الكتاب لم يطرح أساسًا وجود استدلالٍ منطقيٍّ؛ وعوضًا عن ذلك يبدو ديكارت أنّه يدعو القارئ إلى التفخص الذّاتيّ «introspection»، فيتحدّاه للشّكّ في حقيقة الإثبات التّالي: «أنا أكون، أنا أوجد.»

الدّور الدّيكارتيّ

بعد أنْ أثبت ديكارت وجوده كشيءٍ مفكّرٍ بوساطة **الكوجيتو**، اعتمد في مشروعه التّأسيسيّ على أساسَين: وجود إلهٍ خيّرٍ، وواقعة أنّ كلّ ما نعتقد به بوضوحٍ وتميّزٍ هو صحيحٌ. وكلا الأساسين موضعا جدالٍ في ذاتها. ولكن ثمّة تُهمةٌ أساسيّةٌ أخرى عادةً ما تثار ضدّ استراتيجيّة ديكارت، وتحديدًا حينما يحاجج لوجود الله حيث يعتمد على مفهوم الأفكار الواضحة والمتميّزة؛ وكذلك حينما يحاجج لعقيدة الأفكار الواضحة والمتميّزة حيث يفترض مسبقًا وجود الله. بمعنى آخر يحاجج ديكارت في دورٍ. إنّ كلا الحجّتين الحجّة الأنطولوجيّة وحجّة الوسم لوجود الله تفترضان مسبقًا فكرة الله التي يعرف ديكارت أنّها دقيقةٌ لأنّه يدركها بوضوحٍ وتميّزٍ، أي من دون فكرة الله لا يستطيع الشروع بأيّ حجّةٍ. ومن ناحيةٍ أخرى، إنّ عقيدة الأفكار الواضحة والمتميّزة كونها صحيحةً تعتمد اعتمادًا تامًّا على افتراض وجود

إلهٍ خيّرٍ لن يسمح لنا بأن نتعرّض للخداع المنهج. إذن إنّ الحجّة دائريّةٌ.

لاحظ بعض معاصري ديكارت هذه المشكلة في صلب مشروعه التي باتت تُعرف باسم الدّور الدّيكارتيّ «Cartesian circle». إنّها نقدٌ محكمٌ لمشروع **التّأمّلات** التّأسيسيّ بكامله، وليس ثمّة من مهربٍ لديكارت منها. إذن عليه أن يعثر إمّا على تعليلٍ بديلٍ لاعتقاده باللّه، إمّا على تعليلٍ مستقلٍّ لاعتقاده أنّ ما يدركه بوضوحٍ وتميّزٍ هو صحيحٌ. على الرّغم من ذلك تبقى حججه الشكوكيّة و**الكوجيتو** ذات قوّةٍ وزخمٍ حتّى أمام تهمة الدّائريّة.

نقد حجج وجود اللّه

حتّى وإن استطاع ديكارت الخروج بطريقةٍ ما من هذا الدّور، فإنّ الحجّتين اللّتين استعملهما ليبرهن وجود اللّه هما عرضتان للنّقد.

أوّلاً، تعتمد الحجّتان على افتراض أنّ لدى جميعنا فكرة اللّه التي لم تستمدّ من تلقينٍ عقائديّ مبكرٍ. وهذا الافتراض قابلٌ للدّحض.

ثانيًا، تعتمد حجّة الوسم على افتراضٍ آخر يقول بأنّه ينبغي أقلّه أن يكون ثمّة واقعٌ في سبب أمرٍ محدّدٍ تمامًا كما في نتيجته. ويحتاج ديكارت إلى هذا الافتراض للانتقال من واقع فكرة اللّه إلى واقع اللّه. وهذا الافتراض قابلٌ للدّحض أيضًا، على سبيل المثال، يستطيع علماء اليوم تفسير كيف تطوّرت الحياة من المادّة الجامدة، أي لا نسلّم بديهيًا بأنّ الأشياء الحيّة وحدها يمكنها أن تسبّب الحياة.

إنّ الحجّة الأنطولوجيّة ليست مقنعةً بصفتها برهانًا على وجود اللّه، بل إنّها أشبه بحيلةٍ منطقيّةٍ، أو بمحاولةٍ لتعريف اللّه إلى الوجود. ولعلّ أكثر نقدٍ محكمٍ لها هو أنّها تفترض أنّ الوجود هو مجرّد سمةٍ أخرى، ككون الشّيء كلّيّ القدرة، أو كونه خيّرًا، بدلاً ممّا هو عليه، أي حالة امتلاكه هذه السّمات. وثمّة مشكلةٌ أخرى مرتبطةٌ بالحجّة الأنطولوجيّة وهي أنّها تدفعنا إلى استحضار شتّى الكيانات إلى الوجود. مثلاً، أملك في ذهني فكرةً عن الفيلسوف الكامل، ولكن من السّخف القول أنّه بسبب امتلاكي فكرةً عن فيلسوفٍ كاملٍ يجب على هذا الفيلسوف أن يوجد على أساس أنّ الفيلسوف غير الموجود لا يمكنه أن يكون كاملاً (وهو موضع جدلٍ).

الثّنائيّة غلطةٌ

تلقى ثنائيّة الذّهن/الجسم الدّيكارتيّة القليل من المناصرين بين فلاسفة

اليوم. إحدى المشاكل المهمّة التي تثيرها الثّنائيّة مرتبطةٌ بإمكانيّة تفسير طريقة التّفاعل بين ذهنٍ معقولٍ وجسمٍ ماديّ. كان ديكارت مدركًا صعوبة الأمر، حتّى أنّه ذهب إلى حدّ اعتبار الغدّة الصُّنوبريّة «Pineal gland» وهي موضعٌ في الدّماغ حيث ظنّ أنّ تفاعل الذّهن/الجسم يحدث فيها. لكنّ تحديد مكان حدوث التّفاعل لا يحلّ مشكلة كيف لشيءٍ ليس بماديّ أن يُحدث تغييراتٍ في العالم الماديّ.

عمومًا، لا تواجه بعض أشكال الواحديّة «monism» الكثير من التّحدّيات، وهي نظريّةٌ تقول أنّه ثمّة ضربٌ واحدٌ من الجوهر «substance» (الماديّ)، بدلاً من النّظريّة الثّنائيّة (التي تقول بوجود ضربَين من الجوهر)، على الرّغم من أنّ مُهمّة تفسير طبيعة الوعي البشريّ تبقى مُهمّةً صعبةً.

تواريخ

1596 وُلد في بلدة لاهاي (والتي تُعرف اليوم بديكارت)، فرنسا.

1641 نشر كتاب **التأمّلات**.

1649 انتقل إلى ستوكهولم، السّويد، ليعلّم الملكة كريستينا «Christina».

1650 مات في ستوكهولم.

مسرد المصطلحات

القبليّ: أي الذي يُعرف على نحوٍ مستقلٍّ عن الإدراك الحسّي.

الدّيكارتيّ («Cartesian»): الاسم المنسوب من اسم ديكارت.

الدّور الدّيكارتيّ: الاسم الذي يُعطى أحيانًا إلى الصّعوبة القائمة في نظام ديكارت الفلسفيّ. فالأفكار الواضحة والمتميّزة هي مصادر للمعرفة حيث يمكن الاعتماد عليها لأنّ من يمنحُها هو إلهٌ خيّرٌ وليس بماكرٍ؛ لكنّ وجود الله يمكن برهنته فقط عبر الاعتماد على المعرفة المستمدّة من الأفكار الواضحة والمتميّزة. إذن إنّ ديكارت عالقٌ في حلقةٍ مفرغةٍ.

الشكّ الديكارتيّ: وهو منهج ديكارت الشّكوكيّ، حيث يتعامل فيه ديكارت مع أيّ اعتقادٍ ليس على يقينٍ مطلقٍ بصحّته على أنّه باطلٌ، وذلك

لمتطلّبات حجّته.

الكوجيتو: وهي من اللاّتينيّة «*Cogito*»، والتي تعني «أنا أفكّر»، كذلك إنّها اختصارٌ لجملة «Cogito ergo sum» التي عادةً ما تُترجم بـ«أنا أفكّر إذن أنا أكونُ». ولكن بحسب سياق حجّة ديكارت، أنا أستطيع أنْ أكونَ متأكّدًا من وجودي فقط فيما أفكّر فعليًا، لذلك من الأفضل ترجمتها بـ«أنا أفكّر إذن أنا موجودٌ».

الحجّة الكوزمولوجيّة: وهي حجّةٌ تزعم برهنة وجود اللّه. عادةً ما تتّخذ هذه الحجّة الشّكل الآتي: لا بدّ من أن يكون ثمّة من علّةٍ أولى «first cause» لكلّ ما هو موجودٌ، وتلك العلّة التي لا علّةً لها هي اللّه.

الثّنائيّة: وهي الرّأي القائل أنّه ثمّة في العالم جوهرانِ مختلفانِ تمامًا هما: الذّهن (أو الرّوح) والجسم (أو المادّة).

التّجريبيّة: وهي الرّأي الذي يفيد بأنّ معرفة العالم تتمّ عبر المدخلات الحسّيّة بدلاً من كونها فطريّةً يكتشفها العقل وحده.

الأبستمولوجيا: وهو فرعٌ من الفلسفة يُعنى بالمعرفة وتعليلها.

التّفاعليّة: الرّأي الذي يقول بأنّ الذّهن والجسم يتفاعلان مع بعضهما، أي تؤدّي الأحداث الحاصلة في الذّهن إلى أحداثٍ حاصلةٍ في الجسم، والعكس بالعكس.

الواحديّة: الرّأي الذي يقول أنّه ثمّة جوهرٌ واحدٌ في الكون (وهو رأيٌ يتعارض مع الثّنائيّة).

الحجّة الأنطولوجيّة: وهي حجّةٌ تزعم برهنة وجود لله على أساس تعريف اللّه، أي تعريفه أنّه كائنٌ كاملٌ. فالكائن الكامل الذي لم يوجد لنْ يكونَ كاملَ الكمال، إذن لا بدّ من أنْ يكونَ اللّه موجودًا.

العقلانيّة: مقاربةٌ فلسفيّةٌ تتعارض مع التّجريبيّة. يعتقد العقلانيّون أنّ الحقائق المهمّة حول طبيعة الواقع يمكن استنباطها بوساطة العقل وحده منِ دون الحاجة إلى الملاحظة العيانيّة.

الشكوكيّة: الشّكّ الفلسفيّ.

حجّة الوَسْم: وهي حجّةٌ يستعملها ديكارت ليحاول من خلالها برهنة وجود اللّه. لدينا فكرةُ اللّه في أذهاننا، ولكن من أين جاءت هذه الفكرة؟

إذن لا بدّ أنّ الله هو الذي زرعها في الأذهان كأنّها شكلٌ من أشكال الوسم.

قراءاتٌ إضافيّةٌ

Bernard Williams' interview 'Descartes', in Brian Magee *The Great Philosophers* (Oxford: Oxford University Press, 1988)

يعطي ملخّصًا موجزًا وشاملاً عن فكر ديكارت. وقد طُبعت هذه المقابلة من ضمن أنطولوجيّتي *Philosophy: Basic Readings* (London: Routledge, 2nd edn, 2004)

John Cottingham *Descartes* (Oxford: Blackwell, 1986)

وهو يقدّم للقارئ العامّ مُدخلاً أكثر تفصيلاً إلى أعمال ديكارت الفلسفيّة.

لمعلوماتٍ حول حياة ديكارت أُنظر.

Stephen Gaukroger *Descartes: An Intellectual Biography* (Oxford: Clarendon, 1995) and Anthony Grayling *Descartes* (London: Free Press, 2005)

الفصل السّابع: توماس هوبز - اللّاوياثان

إنّ غلاف كتاب **اللّاوياثان** «*Leviathan*» لتوماس هوبز «Thomas Hobbes» هو أحد الصّور المنقوشة القليلة التي تصوّر فكرةً فلسفيّةً، وفيه رجلٌ ضخمٌ يتألّف جسمه من الآلاف من النّاس الصّغار وهو واقفٌ أمام مدينةٍ منظّمةٍ دونه. إنّ قبّة الكنيسة مقزّمةٌ بسبب هذا العملاق الذي يضع تاجًا ويحمل سيفًا في يدٍ وصولجانًا في الأخرى. إنّه اللّاوياثان العظيم، «الإله الفاني» الذي وصفه هوبز. فاللّاوياثان الذي يظهر في العهد القديم على شاكلة وحشٍ بحريٍّ هو الصّورة التي يعطيها هوبز لصاحب السّيادة القويّ «powerful sovereign» الذي يمثّل الشّعب ويجسّدهم، إذا ما جاز التّعبير، إنّه الكثرة الموحّدة في هيئة عملاقٍ مصطنعٍ.

في **اللّاوياثان** يشخّص هوبز الأسباب العامّة للنّزاع والصّراع كما يطرح علاجًا لها. والحجج المحوريّة في كتابه تتوجّه إلى الإجابة على سؤال لماذا يُعدّ الانصياع إلى صاحب سيادةٍ قويّ أمرًا معقولاً ومقبولاً عند الأفراد؟ (وصاحب السّيادة القويّ قد يكون إمّا شخصًا واحدًا أو مجموعةً من الأشخاص). يمكن تحقيق السّلام فقط إذا قَبِل الكلّ بعقدٍ اجتماعيٍّ. إنّ معالجة هوبز لهذه المسائل يشكّل صلب كتابه **اللّاوياثان**، لكنّ الكتاب يتطرّق إلى مسائلَ متعدّدةٍ تمتدّ من علم النّفس وصولاً إلى الدّين. والحقّ أنّ ما يزيد عن نصف الكتاب مخصّصٌ إلى نقاشٍ مفصّلٍ للدّين والكتاب المقدّس المسيحيّ، وهو النّصف الذي قلّما يُقرأ اليوم. هنا سأركّز على الموضوع الرّئيس للكتاب، ألا وهو العقد الذي يضعه الأفراد الأحرار للتّخلّي عن بعض حرّيّاتهم الطّبيعيّة مقابل حمايتهم من بعضهم بعضًا ومن الهجمات الخارجيّة. يستهلّ هوبز شرحه لهذا العقد عبر تحليل ما ستكون عليه الحياة إن لم يوجد مجتمعٌ أو دولةٌ «commonwealth».

الحالة الطبيعيّة

عوضًا عن وصف المجتمعات الفعليّة يلجأ هوبز إلى تحليل المجتمع وتجريده وصولاً إلى عناصره الأساسيّة وهي: الأفراد الذين يناضلون لنجاتهم

في عالمٍ ذي مواردَ محدودةٍ. ويطلب من القارئ تخيّل شروط الحياة في الحالة الطّبيعيّة «state of nature»، وهي الشّروط التي سنجد أنفسنا فيها إذا ما أُسقطت الحماية التي توفّرها الدّولة. في هذا العالم المتخيّل لن يكون ثمّة من صحّةٍ او بطلانٍ لأنّه لن توجد قوانينُ، وذلك بسبب غياب سلطةٍ عليا لفرضها. كذلك لن يكون في هذا العالم أيّة مِلْكِيّةٍ، فلكلّ امرئٍ الحقّ في أخذ ما يمكن أخذه والتمسك به. يرى هوبز أنّ الأخلاق والعدالة هما وليدان مجتمعاتٍ محدّدةٍ. فليس ثمّة من قيمٍ مطلقةٍ ثابتةٍ ومستقلّةٍ عن المجتمعات. فالصّحة، والبطلان، والعدالة، والظّلم، هي قيمٌ تحدّدها السّلطات الحاكمة من ضمن الدّولة بدلاً من كونها موجودةً مسبقًا في العالم تنتظر أنْ يتمّ اكتشافها. إذن في الحالة الطّبيعيّة لن يكون ثمّة من أخلاقٍ مهما تكن هذه الأخلاق.

يفسّر هوبز الحالة الطّبيعيّة عبر اللّجوء إلى تجربةٍ فكريّةٍ «thought experiment» لتوضيح حدود الإلزام السّياسيّ. إذا وجدت الحالة الطّبيعيّة نافرةً فسيكون لديك سببًا ممتازًا لفعل المستحيل كي تتجنّب العيش فيها. فالحالة الطّبيعيّة هي حالة حربٍ متبادلةٍ بين الأفراد. فالتّرابط المشترك أمرٌ مستحيلٌ لأنّه ليس ثمّة من مشرّعٍ قويٍّ أو أمينٍ على القوانين. ومن دون هذه السّلطة لن يلزمَ أحدًا نفسه بالوعود التي يقطعها، لأنّ خرق المرء لها حينما يناسبه الأمر دائمًا سيصبّ في مصلحته. وبناءً على افتراض أنّ لديك رغبةً قويّةً في النّجاة فمن السّهل خرق الاتّفاقيّات حينما يناسبك الأمر في الحالة الطّبيعيّة. وإذا لم تغتنم كلّ ما تحتاج إليه فستضع نفسك تحت خطر سرقة أحدهم للقليل الذي تملكه. هكذا من المنطقيّ قيامك بهجوماتٍ استباقيّةٍ على من تعتقد أنّه قد يشكّل تهديدًا على أمنك وسلامتك في حالة المنافسة المباشرة على الموارد الشّحيحة الأساسيّة للنّجاة، وهذه هي أكثر استراتيجيّةٍ فعّالةٍ للنّجاة. ويشير هوبز إلى أنّه لو لم يكن ثمّة من صراعٍ جارٍ فإنّك لا تزال في حالة حربٍ لأنّه ثمّة تهديدٌ دائمٌ في نشوب العنف.

في الحالة الطّبيعيّة لا يُعثر على مشاريعَ بشريّةٍ تتطلّب تشاركًا كالزّراعة أو العمارة. حتّى أنّ الأضعف يمكنه قتل الأقوى، لذا لا أحد بمأمنٍ، إذ يُعدّ كلّ امرئٍ تهديدًا محتملًا. وقد وصف هوبز الحياة في الحالة الطّبيعيّة بأنّها «انعزاليّةٌ، وفقيرةٌ، وقذرةٌ، وقاسيةٌ، وقصيرةٌ». وإذا ما وُضِعتَ أمام إمكانيّة عيش هذه الحياة فسيبدو التخلّي عن بعض حرّيّاتك مبلغًا زهيدًا مقابل الحصول على السّلام والأمن. ويشرح هوبز ما ينبغي على الأفراد فعله في الحالة الطّبيعيّة للهروب من حالتهم النّافرة. فالخوف من ميتةٍ

عنيفةٍ والرّغبة في الانتفاع من الخيرات التي يحقّقها السّلام هي أمورٌ توفّر دوافعَ قويّةٍ للقيام بهذه الخطوة.

لدى الجميع في الحالة الطّبيعيّة الحقّ الطّبيعيّ في المحافظة على الذّات «self-preservation» وسيحتفظون بهذا الحقّ ولو تخلّوا عن حقوقهم الأخرى في العقد الاجتماعيّ. ويقابل هوبز بين هذا الحقّ الطّبيعيّ وبين القوانين الطّبيعيّة «natural laws»، فالحقّ يعني شيئًا لك حرّيّة القيام به إن شئت، ولكنّك لست مُلزمًا به، في حين أنّ القانون يفرض عليك الالتزام بإملاءاته.

القوانين الطّبيعيّة

وحتّى في الحالة الطّبيعيّة ثمّة قوانين ألا وهي القوانين الطّبيعيّة التي تنبع من استعمال العقل. فهي ليست كمثل قانون القيادة تحت تأثير الكحول، إذ استعمل هوبز مصطلح «القانون المدنيّ» «civil law» للإشارة إلى هذا النّوع من القوانين (إنّ محتوى القوانين المدنيّة يحدّده صاحب السّيادة أو الموكّلون عنه). بينما القوانين الطّبيعيّة هي المبادئ التي يُلزم بها أيّ شخصٍ عقلانيّ. في الحالة الطّبيعيّة لدى الجميع الحقّ في كلّ شيءٍ، وكما رأينا تكون النّتيجة المحتومة انعدام الأمن ونشوء حالة صراعٍ دائمٍ. فالقانون الطّبيعيّ الذي يمليه العقل على المرء في ظلّ هذه الظّروف هو **اسعَ للسّلام حيثما يكون السّلامُ ممكنًا**. وثمّة قانونٌ طبيعيٌّ ثانٍ ألا وهو **حين يتحضّر الآخرين إلى التّخلّي عن الحقوق التي يملكونها في الحالة الطّبيعيّة تخلَّ بدورك عن تلك الحقوق، وارضَ بالحرّيّة التي تمنحها للآخرين بقدر ما تريد أن تمنحها لك** (وهذه هي صيغةٌ عن الوصيّة الدّينيّة **عامِلِ الآخرينَ كما تُريد أنْ تُعامل**). ويضع هوبز لائحةً طويلةً بالقوانين الطّبيعيّة حيث يخلص إلى النّتيجة نفسها وهي أنّه من المنطقيّ تخلّي المرء في الحالة الطّبيعيّة عن حرّيّته اللّامحدودة مقابل الأمن، شرط أن يكون الآخرين مستعدّين للقيام بالخطوة نفسها.

العقد الاجتماعيّ

يبدأ مسار العمل العقلانيّ بوضع عقدٍ اجتماعيٍّ وذلك عبر تسليم الحرّيّات إلى صاحب سيادةٍ قويٍّ. ويجب على صاحب السّيادة أن يكون

قويًّا إلى درجةٍ يستطيع فيها تطبيق الوعود التي قطعها، وعلى حدّ تعبير هوبز «إنّ الوعود من دون السّيف ليست سوى كلماتٍ ولا تحمل سلطةً لضمان أمن المرء إطلاقًا». إنّ سلطة صاحب السّيادة تضمن أنّ الشّعب سيقوم بما أُمر به، فتكون النّتيجة سلامًا.

وصحيحٌ أنّ بعض الحيوانات كالنّحل أو النّمل تبدو كأنّها تعيش في مجتمعاتٍ متناغمةٍ من دون الحاجة إلى توجيهٍ من سلطةٍ عليا، ويشير هوبز إلى أنّ حالة البشر أمرٌ مختلفٌ تمامًا عن حالة النّحل والنّمل. فالبشر يعيشون منافسةً دائمةً للسّعي خلف الشّرف والكرامة اللّذان يؤدّيان بدورهما إلى الحسد والكراهية وصولاً إلى الحرب؛ بيد أنّ النّمل والنّحل لا تملك حسّ الشّرف أو الكرامة. لدى البشر القدرة العقليّة التي تمكّنهم من كشف الأخطاء في طريقة حكمهم ما يؤدّي ذلك تدريجيًّا إلى القلقلة الأهليّة؛ بيد أنّ النّملَ والنّحل لا تملك القدرة العقليّة. ويشكّل البشر مجتمعاتٍ على أساس العهود؛ في حين أنّ النّمل والنّحل يملكون اتّفاقًا طبيعيًّا مع بعضهما البعض. نتيجةً لذلك يحتاج البشر إلى تهديد القوّة لضمان عدم إخلالهم بوعودهم، وهو ما لا نجده عند النّمل أو النّحل.

إنّ العقد الاجتماعيّ عند هوبز هو عقدٌ وضعه الأفراد مع بعضهم بعضًا في الحالة الطّبيعيّة للتّخلّي عن حقوقهم الطّبيعيّة مقابل الحماية. لا يحتاج هذا العقد إلى واقعٍ تاريخيٍّ، أي لا يزعم هوبز أنّه في مرحلةٍ من تاريخ كلّ دولةٍ اتّفق الجميع فجأةً أنّ النّزاع لا يستحقّ الطّاقة المبذولة فيه وأنّه سيكون من الأجدر لهم التّشارك. وعوضًا عن ذلك يطرح هوبز طريقةً في فهم الأنظمة السّياسيّة وتبرير قيامها وتغييرها. أمّا إحدى الطّرق في قراءة **اللاوياثان** فهي اعتبار أنّ ما يقوله هوبز هو أنّه في حال أُزيلت الحالات الرّاهنة لعقدٍ اجتماعيٍّ ضمنيٍّ فسنجد أنفسنا في الحالة الطّبيعيّة وحرب الجميع ضدّ الجميع. فإذا كانت حجّة هوبز مصيبةً وكان تصويره للحالة الطّبيعيّة دقيقًا فسيوفّر **اللاوياثان** أسبابًا مقنعةً للتمسك بالسّلام تحت حكم صاحب سيادةٍ قويٍّ.

صاحب السّيادة

يصبح صاحب السّيادة شخصًا مصطنعًا «artificial person»، سواءٌ أكان فردًا أو تجمّعًا. لحظة التي اجتمعت فيها إرادات الجميع تحت العقد الاجتماعيّ يصبح صاحب السّيادة التّجسيدَ الحيّ للدّولة. وعلى

الرّغم من أنّ هوبز يقرّ بإمكانيّة وجود تجمّع صاحب سيادةٍ (أي مجموعةٌ من الأشخاص كالبرلمان بدلاً من فردٍ مطلق السّلطة) فقد ناصر حكمًا مَلَكيًّا قويًّا. لكنّه لم يحترم كثيرًا الرّأي الشّائع آنذاك والمعروف بالحقّ الالهيّ للملوك «divine right of kings»، وهو الذي ينصّ على أنّ الله يوافق على خلافة العرش ويعطي وارثيه الملكيّين حقوقًا مقدّسةً.

لا ينتزع العقد الاجتماعيّ الحقّ الطّبيعيّ في الحماية الذّاتيّة الذي يملكه الأفراد في الحالة الطّبيعيّة. وقد ذهب الأمر بهوبز إلى حدّ القول أنّ لدى الجميع الحقّ الطّبيعيّ في إنقاذ أنفسهم حتّى لو هاجمهم أناسٌ يمثّلون صاحب السّيادة نفسه. فالرّجل المحكوم بالإعدام لن يتصرّف بشكلٍ غير عادلٍ إن قاوم الجنود المأمورون بأخذه إلى منصّة الإعدام، حتّى ولو قد وافق على الالتزام بالأصول القانونيّة، وخضع لمحاكمةٍ عادلةٍ. ولكن ليس لدى أحدٍ الحقّ في التدخّل لمساعدة من يوضع تحت هذه الظّروف. إذ لا تستطيع سوى النّضال للنّفاذ برأسك.

معضلة السّجينين

إنّ بعض شارحي **اللاّوياثان** المعاصرين يشيرون إلى تشابهٍ بين نقاش هوبز حول الحالة الطّبيعيّة وبين ما يُعرف بمعضلة السّجينين «prisoners' dilemma»، وهي حالةٌ متخيّلةٌ صُممت لشرح مشاكل محدّدةٍ تتعلّق بالتّشارك. تخيّل أنّك مع شريكك في الجريمة قُبض عليكما غير ملتبسين، وتمّ التّحقيق معكما في زنزانتين منفصلتين، لكنّك لا تعرف ما أقرّ به صديقك وما لم يقرّ به.

والحالة كالآتي: إذا لم يعترف كلاكما بالجرم فستذهبان في سبيلكما لأنّ الشّرطة لا تملك دليلاً كافيًا لإدانتكما. يبدو هذا للوهلة الأولى أفضل مسارٍ للعمل. ولكنّ تكمن المشكلة في بقائك صامتًا وإقرار صديقك بالجرم، وتاليًا يتمّ تجريمك في حين سيكافأ هو على تعاونه، وسيُخلى سبيله فيما سيُحكم عليك قضاء زمنٍ طويلٍ في السّجن. والعكس صحيحٌ في حال أقرّيت أنت وهو لم يُقرّ. وإذا انتهى الأمر بإقراركما معًا فستنالان حكمًا مخفّفًا. وفي هذه الحالة مهما فعل شريكك في الجرم سيكون إقرارك بالجريمة أمرًا منطقيًّا (وذلك على افتراض أنّك تريد تعزيز مصلحتك الخاصّة)، لأنّه إن لم يقرّ شريكك فستنال المكافأة وسيُطلق سراحك؛ وإن أقرّ فمن الأفضل لك

أن تدخل السّجن زمنًا وجيزًا بدلاً من دخوله زمنًا طويلاً لأنّه قد جرّمك. لذلك إذا سعيتما إلى تعزيز مكافآتكما وتخفيف حُكمكما فستعترفان بالجُرم. ولكنّ الإقرارَ سيكون أسوءَ عليكما من التزامكما الصّمت.

إنّ الحالة الطّبيعيّة عند هوبز شبيهةٌ بتلك المعضلة حيث يبدو منطقيًا لك (وللآخرين أيضًا) نكث العقد حينما تستفيد منه. فالإبقاء على العقد أمرٌ يحمل مجازفةً، إذ قد يحدث أسوأ الحالات حيث تبقي أنت على العقد وينكث الآخر به. أمّا إذا أبقى الآخر عليه فعلى الأرجح ستستفيد أنت من خرقه. كذلك إذا خرقه الآخر فعليك الحدّ من خسائرك عبر خرقه أيضًا. لهذا السّبب ينبغي عليك في الحالتَيْنِ ألاّ تبقي على عقدك. وليس ثمّة دافعٌ في هذه الحالة لنشوء نيّةٍ عقلانيّةٍ فرديّةٍ للاستحصال على أفضل نتيجةٍ له في إبقائه على العقد. وهذا هو السّبب في إدخال هوبز مفهوم صاحب سيادة، لأنّه من دون وجود مُطبّقٍ قويٍّ للعقود لن يملك امرؤٌ دافعًا للإبقاء على أيّ عهدٍ يقطعه. فالعقد الذي وضعته مع الآخرين لتقديم حقوقكم إلى صاحب السّيادة هو عقدٌ مختلفٌ عن العقود الأخرى، لأنّه إذا خرقته فسوف تُعاقب على فعلتك، وعلى الأرجح سيكون عقابك قاسيًا. إذن لديك في هذه الحالة دافعًا قويًا للاحتفاظ بالعقد الاجتماعيّ الأساسيّ.

نقد اللّاوياثان

هل هو رؤيةٌ مغلوطةٌ للطّبيعة البشريّة؟

ثمّةٌ نقدٌ متكرّرٌ يتوجّه إلى تصوير هوبز للحالة الطّبيعيّة وهو أنّه يرسم صورةً كئيبةً عن الطّبيعة البشريّة خارج التّأثير المتحضّر للدّولة. ويعتقد هوبز أنّنا أنويّون في داخلنا، حيث نسعى دائمًا إلى تلبية رغباتنا. ولأنّه فيلسوفٌ مادّيٌّ ملتزمٌ بمادّيّته فهو يعتبر الكون وكلّ ما فيه يمكن تفسيره على ضوء المادّة المتحرّكة، فالبشر عنده يشبهون آلاتٍ معقّدةٍ. وبمقابل رؤيته التّشاؤميّة التي تنصّ على أنّ البشر محتومٌ عليهم المنافسة والصّراع حِينما يجرّدون من أسس الحضارة، ثمّة فلاسفةٌ أكثر تفاؤلاً زعموا أنّ الغيريّة «altruism» خصلةٌ إنسانيّةٌ مشتركةٌ وأنّ التّشارك بين الأفراد ممكنٌ من دون تهديد استعمال القوّة.

ولكن، دفاعًا عن هوبز، تبدو نظريّته أنّها تصوّر أنواع الخصومات والعداء التي تنشأ بين الدّول في العلاقات الدّوليّة. وإذا لم يكن ثمّة من عدم

ثقةٍ متبادلةٍ بين الدّول فلن تكن الحاجة لتكديس أسلحةٍ نوويّةٍ موجودةً. ولكن، إن تنطبق نظريّة هوبز على الدّول فيكون إذن المستقبل أكثر كآبةً لأنّه من غير المحتمل أن يبرز صاحب سيادةٍ قويٍّ إلى درجةٍ يستطيع فيها فرض عهودٍ بين الدّول، ولذلك يمكننا توقّع حربٍ متبادلةٍ بين الجميع ضدّ الجميع (وحتّى إن لم تعدّ حربًا في معناها الحرفيّ بل مجرّد حالةٍ من النّزاع المحتمل).

الطفيليّات الاجتماعيّة

ثمّة نقدٌ آخر يوجّه إلى نظرة هوبز وهو أنّه لا يؤمّن أسبابًا تدفع المرء كي يُلزِمَ نفسه التّقيّد بالعقد الاجتماعيّ فيما يمكنه النّفاذ منه عبر خرقه. لماذا على النشّال أن يُلزِمَ نفسه التّقيّد بالقوانين المدنيّة التي تجرّم السّرقة والتي وضعها صاحب السّيادة إن يكن واثقًا أنّه لن يُقبضَ عليه؟ وكما يحاجج هوبز، إذا اضطرّ إلى استعمال القوّة لإلزام النّاس في الحالة الطّبيعيّة بعهودهم فمن المفترض أن يُضطر الأمر إلى استخدام القوّة لإلزام النّاس بالقوانين المدنيّة. لكن لا تستطيع الدّولة مراقبة الجميع على الدّوام، ولو كانت مجهّزةً بتقنيّة أجهزة الكاميرات في التّلفزيونات.

وعلى الأرجح سيجيب هوبز على هذا النّقد عبر تشديده على أنّه من إحدى القوانين الطّبيعيّة هو يجب عليك ألاّ تقبل حماية الدّولة من دون القبول بواجب الالتزام بقوانينها المدنيّة. غير أن جوابه ليس تامًّا على نحوٍ فعليّ.

الحالة الطّبيعيّة خيالٌ محضٌ

ثمّة نقدٌ أساسيٌّ يوجّه إلى منهجيّة هوبز وهو أنّ الحالة الطّبيعيّة هي خيالٌ لا معنى له ولا يرتبط بالتّاريخ، كما إنّه مفبركٌ ليمرّر آراء صاحبه الملَكِيّة بوصفها استنتاجاتِ حججٍ عقلانيّةٍ.

أمّا في ما يخصّ النّقطة الأولى فمن المتّفق عليه عمومًا أنّ هوبز لا يعتبر تفسيره أكثر من طرحٍ فرضيٍّ، على الرّغم من أنّه يعتبر أنّ بعض السّكّان الأصليّين في أميركا عاشوا في حياةٍ شبيهةٍ بالحالة الطّبيعيّة. ويشير هوبز إلى ما ستكون عليه الحياة إن يكن من سلطةٍ حاكمةٍ أو إن خُلعت تلك السّلطة. ولكن، كما رأينا آنفًا، يمكن تحدّي افتراضاته في مسألة ما ستكون عليه تلك الحالة فعلاً، كما يمكن تحدّي قيمة التّجربة الفكريّة التي طرحها.

وفي ما يخصّ سؤال تمرير آرائه الملكيّة فمن المثير للاهتمام أنّ هوبز يسمح بأن يكون صاحب السّيادة تجمّعًا بدلاً من كونه مَلِكًا. فإذا كان هوبز يكشف ببساطةٍ عن آرائه الملكيّة فيبدو إضافته لهذا الاحتمال أنّه يزيل ذلك النّقد، إلاّ إذا كان هوبز يأخذ بعين الاعتبار المحافظة على ذاته (الأمر الذي سيكون متجانسًا مع آرائه الفلسفيّة في الطّبيعة البشريّة) فلا يريد أن يُلزم نفسه بالمَلَكِيّة علنًا.

هل هو توتاليتاريّ؟

كمثل أفلاطون قبله يبدو هوبز راضيًا في تقليص حريّات المواطنين في دولته المثاليّة. إذ يعتبر مثلاً رقابة صاحب السّيادة أمرًا مقبولاً تمامًا، ومرغوبًا به أيضًا: فلا يجب نشر أيّ كتابٍ قبل تفحّص عقائده وتقييم نزعتها إلى نشر السّلام. فالدّولة مكانٌ لا يتّصف بالتّسامح، حيث لا تؤخذ ضمائر الأفراد على محمل الجدّ. فإعلان الصّواب والخطأ يقوم على عاتق صاحب السّيادة، ويجب على الفرد ألاّ يحاول القيام بهذه الأحكام. سيجد معظمنا هذه النّاحية من طرح هوبز البديل عن الحالة الطّبيعيّة أمرًا نافرًا. وعلى الرّغم من أنّ هوبز يضع حدودًا على سلطة صاحب السّيادة فهذه الحدود ليست كافيةً لمنع الدّولة من أنْ تصبح دولةً توتاليتاريّةً بكلّ ما تتضمّنه هذه الكلمة.

ولعلّ ردّ هوبز على هذا النّوع من النّقد يرد في واحدةٍ من عناوين مقاطعه: «ليست سلطة الحاكم مؤذيةً بقدر ما تدعو الحاجة إليها». ولكن في مرحلةٍ معيّنةٍ ستبدو صرامة الحالة الطّبيعيّة أفضل من العيش في ظلّ أنظمةٍ توتاليتاريّةٍ. إذ يفضّل البعض أنْ يختار حياةً قصيرةً، ومعزولةً، وفقيرةً، وبشعةً، ووحشيّةً، مقابل حياة استعبادٍ.

تواريخ

1588 وُلد في مالمزبيري، ولتشاير.

1641 كتب اعتراضات على **تأمّلات** ديكارت.

1651 نشر **اللاّوياثان**.

1679 مات في هاردويك، دربيشاير.

مسرد المصطلحات

القوانين المدنيّة: وهي القوانين التي وضعها البشر (وتقابلها القوانين الطّبيعيّة).

الدّولة: مجموعةٌ من الأفراد الذين جمعهم عقدٌ اجتماعيٌ لتشكيل جسمٍ سياسيٍّ.

الحقّ الإلهيّ للملوك: المفهوم الذي يقول بأنّ خلافة الحكّام نابعٌ عن إرادة اللّه.

اللاّوياثان: وحشٌ بحريٌّ من العهد القديم استخدمه هوبز استعارةً للدّولة المؤلّفة من الأعضاء الذين جمعهم عقدٌ اجتماعيٌّ.

القوانين الطّبيعيّة: وهي القوانين التي أعطانا إيّاها العقل، والثّابتة في الحالة الطّبيعيّة. وكلُّ شخصٍ عقلانيٍّ ملزمٌ بها، فهي تضمّ قانون: **اسعَ للسّلام أينما كان السّلام ممكنًا.**

معضلة السّجينَين: ضربٌ من التّجربة الفكريّة المُصمّم لإظهار الجوانب المهمّة في حالات التّشارك والنّزاع. وخلاصته: ثمّة سجينانِ في زنزانتينِ منفصلتينِ حيث يحسب كلٌّ منهما إنْ يكن الإقرار بذنب الآخر منطقيًّا أم لا.

الحقوق الطّبيعيّة: وهي الحقوق الأساسيّة التي تجيز لك التّصرّف بحسبها إنْ شئت. ومن الأمثلة عن الحقوق الطّبيعيّة هو الحقّ في المحافظة على الذّات الذي نملكه كلّنا كوننا بشرًا، والذي لا تستطيع القوانين المركّبة اجتماعيًّا أنْ تتجاوزه.

العقد الاجتماعيّ: اتّفاقٌ للتّنازل عن بعض الحرّيّات مقابل الحماية التي يؤمّنها صاحب السّيادة. يسمح العقد الاجتماعيّ الانتقال من الحالة الطّبيعيّة إلى الحالة المدنيّة «civil society».

صاحب السّيادة: وهو فردٌ قويٌّ أو مجموعةٌ من الأفراد التي تتصرّف كأنّها شخصٌ واحدٌ يوفّر الحماية لأعضاء المجتمع مقابل تنازلهم عن بعض الحرّيّات التي يمتلكونها من الحالة الطّبيعيّة. يفرض صاحب السّيادة تطبيق العقود التي وُضعت بين أعضاء المجتمع.

الحالة الطّبيعيّة: وهي حالةٌ افتراضيّةٌ سنجد أنفسنا فيها إذا ما انهار

المجتمع. إنّها حالة حربٍ متبادلةٍ حيث يكون كلّ فردٍ متأهّبٌ للهجوم على الآخر.

قراءاتٌ إضافيّةٌ

Richard Tuck *Hobbes* (Oxford: Oxford University Press, Masters series, 1989)

وهو كتابٌ ممتازٌ، حيث يضع الكاتب فيه هوبز في سياقه التّاريخي، كما يبرز أهمّيّته بصفته فيلسوفًا، فيوفّر نظرةً شاملةً ومفيدةً عن التّأويلات المتعدّدة التي وُضعت حول نظريّة هوبز السّياسيّة.

Richard Peters *Hobbes* (Harmondsworth: Penguin, 1956)

وهو شرحٌ شيّقٌ لفكر هوبز حيث يضمّ أعمال الأخير في مجالَي العلم والدّين.

A.P. Martinich *A Hobbes Dictionary* (Oxford: Blackwell, 1995)

وهو مرجعٌ مفيدٌ حيث يضمّ سيرةً موجزةً عن هوبز.

الفصل الثّامن: باروخ دي سبينوزا - علم الأخلاق

إنّ **علم الأخلاق** «*Ethics*» لباروخ دي سبينوزا «Baruch De Spinoza» هو كتابٌ غريبٌ، إذ يطفح بالمصطلحات الرّاطنة للهندسة الإقليديّة: التّعريفات، البديهيّات، القضايا المرقّمة، اللّوازم، والحواشي. إنّما إذ ما تجاوزت هذا المظهر التّقنيّ المهيب فستجد محاولةً مدهشةً وأحيانًا معقّقةً لفهم موقعنا في الكون.

وعنوان الكتاب الكامل هو **علم الأخلاق المبرهن على المنهج الهندسيّ** «*Ethics Demonstrated in a Geometrical Manner*». وربّ سائلٍ يسأل لماذا يحاول امرؤٌ كتابة رسالةٍ فلسفيّةٍ على شاكلة دليلٍ هندسيٍّ؟ والجواب هو أنّ سبينوزا قد تأثّر بالطّريقة التي استنبط إقليدس بها استنتاجاته منطقيًا من الافتراضات المتعدّدة التي طرحها. فقد استُنبطت النّتائج «Conclusions» لزومًا عن المقدّمات «Premises» على نحوٍ شفافٍ ودقيقٍ. وتكشف نتائج سبينوزا عمّا تكونه المضامين الصّحيحة للتّعريفات المتنوّعة. وان سلّمت بمقدّماته فعليك التسليم أيضًا باستنتاجاته، شرط أن يكون تحليله العقلانيّ جيّدًا.

على الرّغم من رطانة مصطلحات الهندسة المنثورة في **علم الأخلاق** فإنّ حجج سبينوزا لم تبلغ تلك الحجج المحضة التي نعثر عليها في الرّسائل الهندسيّة. ولكنّك تجد في صفحات هذا الكتاب الصّعب بصائرَ فلسفيّةً ونفسيّةً ذات تأثيرٍ كبيرٍ.

عادةً ما يوصف سبينوزا بأنّه فيلسوفٌ عقلانيٌّ، حيث اعتقد أنّ معرفة موقعنا في الكون لا يمكن تحقيقها إلاّ بوساطة قدرة العقل وحده، وبذلك اختلف عن التجريبيّينَ الذين اعتقدوا أنّ مصدر معرفتنا الأساس هو التّجربة والملاحظة العيانيّة. اعتبر سبينوزا أنّ العقل يستطيع اكتشاف طبيعة الكون لأنّ الكون نفسه رُتّب على نظامٍ عقلانيّ. ليست بنية الكون وليدة حادثٍ عرضيّ؛ إنّها على ما هي عليه بالضّرورة. إنّ التّجربة الحسّيّة النّاقصة لا تستطيع أن تعطينا فهمًا تامًّا عن الكون. لكنّ ذلك لا يعني أنّ سبينوزا قلّل من شأن البحث العلميّ، فقد نال الرّجل رزقه عبر صقل العدسات، وهو عملٌ يستند على علم البصريّات «Optics». فالعدسات

التي صنعها كانت تُستعمل في المجاهِر والمقارب، وهي أدواتٌ تُستخدم لتعزيز المعرفة العلميّة.

العنوان

وكما رأينا أنّه من الدقّة وصف الكتاب بأنّه **مبرهنٌ على المنهج الهندسيّ**. ولكنّ محتوياته لا تعالج كلّها ما نعتبره في هذه الأيّام مرتبطًا **بعلم الأخلاق**. يتمحور معظم الجزء الأوّل من الكتاب حول الجوهر واللّٰه اللّذين يتبيّنا أنّهما الشيء نفسه. لكنّنا الآن نصنّف هذه المعالجة من ضمن الميتافيزيقا. إنّ محور سبينوزا هو الكون وموقعنا فيه، أي طبيعة الواقع. وبالنّسبة له لا يمكن الفصل بين الميتافيزيقا وبين علم الأخلاق، إذ تحدّد طبيعة الواقع كيف ينبغي علينا العيش.

اللّٰه والحلوليّة

في الأقسام الأولى من **علم الأخلاق** يبرهن سبينوزا انطلاقًا من مفهومه للجوهر أنّه لا يمكن إلاّ أن يكون ثمّة جوهرٌ واحدٌ (وهو موقفٌ يُعرف باسم الوحدانيّة «Monism») وهذا الجوهر هو اللّٰه. ونتيجةً لذلك كلّ ما هو موجودٌ يكون موجودًا في اللّٰه. فاللّٰه لم يخلق الطّبيعة، بل هو الطّبيعة. لذا عندما يكتب سبينوزا عن «اللّٰه أو الطّبيعة» يبدو أنّه يرادف بينهما. إنّ الفكر والامتداد (أي شغور المكان المادّي) هما صفتانِ من صفات اللّٰه «attributes» اللانهائيّة اللّذان يمكننا الولوج إليهما. وحجّة سبينوزا الدّاعمة لهذا الموقف معقّدةٌ، حيث غالبًا ما يؤخذ استنتاجه بأنّ كلّ شيءٍ موجودٌ في اللّٰه على أنّه ضربٌ من الحلوليّة «Pantheism». ويشدّد بعض المؤوّلين على أنّ ما يقصده سبينوزا هو أنّ صفات اللّٰه يُعبّر عنها في العالم ولا يعني أنّ اللّٰه هو العالم. لذا إن يكن سبينوزا حلوليًّا فإنّ حلوليّته ليست تلك الحلوليّة التّقليديّة التي تقول بأنّ العالم يساوي اللّٰه. ومهما يكن التّأويل الصّحيح لموقف سبينوزا اللاهوتيّ فمن البديهيّ أنّه كان بعيدًا عن التّقليد المسيحيّ واليهوديّ في ما يخصّ طبيعة اللّٰه. إنّ سبينوزا، وهو برتغاليّ الأصل، وُلد في أمستردام سنة 1632 وتربّى تربيةً يهوديّةً، وتمّ حرمه من الكنيس اليهوديّ سنة 1656 لأنّه تخلّى عن المعتقدات اليهوديّة الأرثوذكسيّة. لذا يسهل علينا معرفة سبب نشر **علم الأخلاق** بعد وفاته، وكذلك سبب تيقّن أحد معاصريه أنّ الرّجل لم يعد مؤمنًا باللّٰه.

الذّهن والجسم

كان لدى سبينوزا حلاً مثيرًا للاهتمام لمشكلة الذّهن-الجسد، وهي مشكلة تفسير العلاقة القائمة بين ميزات وجودنا الذّهنيّة وبين ميزاته المادّيّة. فقد اطّلع سبينوزا اطّلاعًا على عمل معاصره ديكارت، حتّى أنّه نشر كتابًا بشأن فلسفة الأخير. بيد أنّ معظم فلسفة سبينوزا تعارض آراء ديكارت، حيث اعتبر سبينوزا أنّ الذّهنيّ والمادّيّ هما ميزتان غير منفصلتين للشّيء نفسه، فالذّهن والجسد هما الشّيء نفسه، خلافًا لديكارت الذي حاجج أنّ الذّهن والجسد يتميّزان عن بعضهما تمامًا. وبحسب سبينوزا نستطيع تصوّر الشّيء بوصفه شيئًا إمّا مادّيًّا إمّا ذهنيًّا، فالذّهن ليس في ذاته جوهرًا إنّما حالٌ عن الجوهر «mode». كذلك لا يتفاعل الذّهن مع الجسد تبعًا للطّريقة التي وصفها ديكارت، بل إنّهما ميزتان للشّيء نفسه. ونتيجةً لهذا الرأي الذي سلّم به سبينوزا يمكن أن يكون لدى الأشياء المادّيّة كلّها ميزاتٍ ذهنيّةً.

الحرّيّة والعبوديّة عند البشر

تقبع فكرة الحرّيّة في صلب تعليم سبينوزا الأخلاقيّ. ولكنّه يُنكر فكرة أنّنا نستطيع أن نتحرّر من أغلال السّبب والنّتيجة. فإنّ أعمالنا كلّها مع كلّ ما يحدث في الكون تحدّدها أسبابٌ مسبقةٌ، مثلاً، لقد أمسكت بهذا الكتاب وأنت تقرأه، ولكن تبعًا لتفسير سبينوزا قد حدّدت قرارك قراراتٌ مسبقةٌ، وأحداثٌ مادّيّةٌ، ودواليك. لم ينشأ قرارك عفويًّا من العدم، على الرّغم من أنّه يبدو كذلك. وحده اللّه يستطيع أن يكون حرًّا، بمعنى أنّ أفعال اللّه ليس لديها أسبابًا مسبقةً.

لذلك إن لم يكن الإنسان خارج أغلال السّبب والنتيجة فليس ثمّة من أملٍ في الحرّيّة البشريّة. بيد أنّ سبينوزا يحاجج أنّنا نستطيع إنقاذ أنفسنا من عبوديّة الانفعالات «passions»، وهذا ما سيجعلنا أحرارًا فقط في السّياق الذي نستطيع أن نكون فيه أحرارًا، أي العمل انطلاقًا من الأسباب الداخليّة بدلاً من الأسباب الخارجيّة. فالفعل الأخلاقيّ هو فعلٌ للذّات عوضًا عن كونه فعلاً في قبضة الانفعالات، لأنّ الانفعالات هي قوًى تتلاعب بنا، بطريقةٍ أو بأخرى، تاركةً إيّانا ضحايا ميؤوسين. ولحظةً نتمكّن فيها من تحرير أنفسنا من الإذعان في كوننا عجلاتٍ لهذه الانفعالات ونبدأ في فهم أفعالنا فسنصبح حينها أحرارًا.

إنّ العبوديّة البشريّة هي حالة الذين يجهلون أسباب أفعالهم. فالنّاس الذين يكونون في هذه الحالة لا تحرّكهم سوى الأسباب الخارجيّة، أي لا يقدرون على التّصرّف بحريّةٍ في معناها المذكور آنفًا، إنّهم كالحجارة تتلاعب بهم قوًى لا يفهمونها. ولا يمكننا التخلّص من هذا الاستعباد إلاّ عبر تشكيل فكرةٍ تامّةٍ «adequate idea» عن أسباب سلوكنا، وعبر تحويل أسباب تصرّفاتنا داخليّةً بدلاً من كونها خارجيّةً. لذا حالما نلحظ أسباب شعورٍ معيّنٍ، يفكّ هذا الشّعور بصفته انفعالاً قبضته عنّا. قد صُمّم كتاب **علم الأخلاق** ليعلّم القارئ على بلوغ هذا النّوع من الفعاليّة، أيّ أن يصبح إنسانًا على نحوٍ كاملٍ.

إذن ما يقترحه فكر سبينوزا في هذا الإطار هو ضربٌ من المعالجة النّفسيّة «Psychotherapy». فلكي نتحرّر من الانفعالات علينا فهم الأسباب الحقيقيّة خلف تصرّفاتنا. لكنّ ذلك لا يعني أنّ قراراتنا الحرّة لم يعد لديها أسبابًا، إذ عندما يتحقّق الفهم تصبح هذه الأسباب داخليّةً، أي تتغيّر لمجرّد فهمنا لها. لكن تبقى التّصرّفات التي تسبّبها هذه الأسباب محدّدةً، لذلك يعتبر سبينوزا أنّ الإرادة الحرّة البشريّة في هذا المعنى مطابقةً مع تصرّفاتنا، أي يتمّ تحديدها سببيًّا.

محبّة الله

في الأقسام اللاّحقة من **علم الأخلاق** يرسم سبينوزا صورةً شبه صوفيّةٍ عن الطّريقة الحكيمة في العيش. إذ علينا السّعي إلى فهم أنفسنا وموقعنا في الكون، وهذا هو الدّرب الذي يؤدّي إلى الحكمة، كذلك إنّه درب الفرح لأنّ الذّهن يصبح أكثر نشاطًا ويبلغ درجةً عاليةً من الكمال. وعلى الرّغم من أنّ سبينوزا يجعل من المحبّة الفكريّة لله ميزةً محوريّةً في فلسفته، فهي لا تعني محبّة أيّ إلهٍ شخصيٍّ مهتمّ برفاهيّة البشر. فعلاً ليس لدى فلسفة سبينوزا أيّ مجالٍ لله المذكور في التّقليد المسيحيّ واليهوديّ، أي إنّ إله سبينوزا هو إلهٌ موضوعيٌّ تمامًا كالحجج الهندسيّة التي يستعملها لاستنباط وجود الله ومداه.

نقد علم الأخلاق

ليس بحاجةٍ لله

كان بمقدور سبينوزا اتّخاذ خطوةٍ إضافيّةٍ واعتناق فلسفةٍ إلحاديّةٍ بعدما استغنى عن فكرة إلهٍ شخصيّ وبرهن برأيه أنّ العالم الطّبيعيّ يعبّر عن صفات الله بطريقةٍ ما. وذلك لأنّ الله الذي وصفه مختلفٌ جدًّا عن الإله التّقليديّ في المسيحيّة واليهوديّة، لدرجة أنّه لا يستحقّ تسميته بالله إطلاقًا. فعلاً اعتقد بعض معاصري سبينوزا أنّ فلسفته تؤدّي إلى الإلحاد. لكنّ الأخير كان مقتنعًا أنّه برهن وجود الله وأنّ الحياة الجيّدة هي حياةٌ تعبّر عن محبّة الله.

يُنكر الحرّيّة الأصيلة

إنّ صورة الوضع البشريّ التي رسمها سبينوزا في **علم الأخلاق** لا تترك مجالًا لعفويّة الخيار غير المُسبّب الذي يعتبره فلاسفةٌ كمثل جان بول سارتر ماهيّة الإرادة الحرّة. فبحسب سبينوزا إنّ أفضل ما يمكننا قوله في هذا الإطار هو أنّ أفعالنا أدّت إليها أسبابٌ داخليّةٌ بدلاً من الأسباب الخارجيّة. ولكنّ القراءة الكئيبة للحرّيّة البشريّة التي اقترحها سبينوزا هي مقنعةٌ، وربّما تكون أكثر دقّةً. ولعلّ الاعتقاد بأنّنا نستطيع القيام بخياراتٍ غير مسبّبةٍ بشأن ما نفكّر فيه وما نفعله ليس سوى تمنٍّ. فقد اعتبر سبينوزا نفسه فيلسوفًا فضح وهمَ الإرادة الحرّة.

التّفاؤل المفرط في العقل

كالعديد من الفلاسفة قبله وبعده لحظ سبينوزا قدرة العقل البشريّ بوصفه دربًا يقود نحو الحكمة والسّعادة. فالتأمّل الفكريّ في الله كان بالنّسبة له أعلى شكلٍ من أشكال السّعادة الممكنة، وهو الذي جلب معه مثاوبه أيضًا. إذ يبدو الأمر كأنّه خلاصةٌ تليق بمفكّرٍ وجد العزاء في فكره وحده. ولعلّ الرّجل كان مفرطًا في تفاؤله في العقل وقدرته في جعلنا سعداء. ولكنّه كان محقًّا في اعتباره أنّنا عبر فهمنا بعض مسبّبات حالاتنا الذهنيّة سنتمكّن من السيطرة على حياتنا.

تواريخ

1632 وُلد في أمستردام.

1675 أنهى كتاب **علم الأخلاق**.

1677 مات في لاهاي. نُشر كتاب **علم الأخلاق** بعد وفاته.

مسرد المصطلحات

الوحدانيّة: وهو الرأي القائل بأنّه ثمّة جوهرٌ واحدٌ في العالم.

الحلوليّة: وهو الرأي القائل بأنّ اللّه موجودٌ في كلّ شيءٍ. ومسألة اعتبار سبينوزا فيلسوفًا حلوليًّا موضوعٌ إشكاليٌّ.

العقلانيّة: وهو الاعتقاد بأنّ المعرفة يمكن اكتسابها بوساطة قدرة التّحليل العقليّ. وذلك يقابله موقف التّجريبيّين القائل بأنّ المعرفة وليدة الملاحظة العيانيّة.

قراءاتٌ إضافيّةٌ

Roger Scruton *Spinoza* (London: Phoenix, Great Philosophers series, 1998)

وهو معالجةٌ موجزةٌ للمواضيع الكبرى في **علم الأخلاق**. كما ثمّة كتابٌ أطول للكاتب نفسه

Spinoza (Oxford: Oxford University Press, Past Master series, 1986)

ولدراسةٍ نقديّةٍ عن تأويلات **علم الأخلاق**، انظر:

Genevieve Lloyd *Spinoza and the Ethics* (London: Routledge, Philosophy Guidebook series, 1996).

Steven Nadler *Spinoza: A Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999) and Margaret Gullan-Whur *Within Reason: A Life of Spinoza* (London: Pimlico, 2000)

وهما سيرتان عن سبينوزا صدرتا حديثًا.

Steven Nadler's *A Book Forged in Hell* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011)

وهو كتابٌ سهلُ القراءة يتناول حياة سبينوزا، وتحديدًا كتابه **الرّسالة اللّاهوتيّة السياسيّة** «*Theological-Political Treatise*» التي اعتُبرت عملاً سافِرًا يوم نشرها. يُنصح جدًّا بقراءته.

الفصل التّاسع: جون لوك - مقالةٌ في الفهم البشريّ

هل ذهن الطّفل صفحةٌ بيضاء أم أنّه يولد حاملاً المعرفة؟ يتطرّق جون لوك إلى هذا السّؤال في **مقالة في الفهم البشريّ**. وكان جوابه أنّ معرفتنا كلّها مستمدّةٌ من المعلومات التي نتلقّاها بوساطة الحواسّ الخمس. إذ نولد في هذا العالم لا نعرف شيئًا إطلاقًا، ثمّ تُعلّمنا التّجربة كلّ ما نعرفه. ويُعرف هذا الموقف بالتّجريبيّة، ويقابله المذهب الفطريّ «innatism» (أي النّظريّة القائلة أنّ بعض معرفتنا تولد معنا بالفطرة)، كما تقابله العقلانيّة (وهو الرّأي القائل أنّه يمكننا التوصّل إلى معرفة العالم بوساطة قدرة العقل وحده). عندما كان يكتب لوك كتابه في القرن السّابع عشر كان النّقاش الدّائر محتدمًا حول أصول معرفتنا، وقد استمرّ هذا النّقاش ولو بشكلٍ مغايرٍ حتّى هذا اليوم.

إنّ **مقالة** لوك التي نُشرت سنة 1689 سرعان ما أصبحت الكتاب الفلسفيّ الأكثر مبيعًا. فقد صدر الكتاب في أربع طبعاتٍ خلال حياته، وبلغ طبعه 11 طبعةً بحلول سنة 1735. إنّه كتابٌ معقّدٌ وشاملٌ حيث يركّز على أصول وحدود المعرفة البشريّة: ما الذي يمكننا معرفته؟ وما هي العلاقة القائمة بين الفكر والواقع؟ وفي الفرع الفلسفيّ المعروف بالأبستمولوجيا، أو نظريّة المعرفة، ثمّة أسئلةٌ صعبُ الإجابة عليها. وقد كان لدى أجوبة لوك على هذه الأسئلة تأثيرًا كبيرًا في هذا المجال، حيث اتّخذ العديد من الفلاسفة العظماء مواقفهم بناءً على تلك الأجوبة، ومن ضمنهم جورج بيركلي «George Berkeley-1753) (1685» وغوتفريد لايبنيتز «Gottfried Leibniz-1716) (1646».

وصف لوك دوره بأنّه «عاملٌ مُعاونٌ» «underlabourer» حيث يزيل الإبهام النّظريّ ليتمكّن العلماء، أو كما كانوا يُعرفون آنذاك بفلاسفة الطّبيعة، من متابعة عملهم المهمّ، ألا وهو زيادة المعرفة البشريّة. إنّ هذه الملاحظة الاستهجانيّة الذّاتيّة لا يجب أنْ تصرف انتباهنا عن صعوبة المُهمّة التي وضع لوك نفسه فيها، والتي لم تكن سوى تفسير أصول المعرفة البشريّة وطبيعتها. وتضمّنت مُهمّته الرّفض الكامل للتّقليد الفلسفيّ الذي قام على افتراض أنّ كلّ ما قد كتبه العلّامة الثّقة، كمثل أرسطوطاليس، لا بُدّ أن

يكون صحيحًا. استمتع لوك في الإطاحة بالرّأي الموروث واستبداله بفرضيّةٍ معقولةٍ. وكانت غايته تسليط الضّوء على ما كان يُعدّ آنذاك غامضًا. إذ نبع دافعه عن حبّ الحقيقة وتمجيد الاعتماد على الذّات في التّفكير في بعض الأسئلة العميقة التي نطرحها. ولم يكن لوك متوهّمًا بأنّ كتابه سيكون آخر عملٍ فلسفيّ يُكتب في هذا الموضوع، كذلك لم يكن متفائلاً بشأن الفهم البشريّ عمومًا. فقد اعتقد لوك أنّ الله أعطانا الإمكانيّات اللاّزمة للتوصّل إلى معرفته، ومعرفة واجبنا الأخلاقيّ، وكذلك إلى معرفة ما هو ضروريٌّ لتدبير أمورنا في الحياة. ولكنْ في نهاية الأمر تبقى قدرات العقل محدودةً.

ليس ثمّة مبادئ فطريّةٍ

اعتقد العديد من فلاسفة القرن السّابع عشر في وجود مبادئ فطريّةٍ معطاةٍ من الله «God-given»، أيّ إنّها المبادئ التي يملكها كلّ كائنٍ بشريّ منذ ولادته. قد تكون هذه المبادئ إمّا مبادئ تفكّريّةً «speculative principles» كمثل الجملة الصحيحة بديهيًا «مهما يكون هو يكون» إمّا مبادئ عمليّةً «practical principles»، نحو، «لدى الأهل واجب الاهتمام بأولادهم» أو «يجب على الجميع الالتزام بالوعود التي قطعوها» وغيرها من المزاعم الأخلاقيّة. يستعمل لوك عددًا من الحجج لإظهار أنّ هذين النّوعين ليسا فطريّيْن. وتعتمد معظم هذه الحجج على افتراضه الأساسيّ القائل أنّ محتويات الذهن البشريّ **شفّافةٌ** لنفسها، بمعنى أنّك إذا خطرت على بالك فكرةٌ، فلا بدّ لك أن تتمكّنَ من الولوج إلى محتويات تلك الفكرة. ولا يعتقد لوك أنّه من المنطقيّ الزّعم أنّه يستطيع أحدهم أنْ يمتلك فكرةً من دون معرفة ما تكونه هذه الفكرة، كما يرفض مفهوم الأفكار اللاّواعية ويعتبره تفاهةً.

أحد المزاعم التي يستعملها لوك لدعم رأيه القائل بأنّه ليس ثمّة مبادئَ فطريّة، يتمثّل بأنّه من البديهيّ ألّا يكون ثمّة اتّفاقٌ عامٌّ حول ما يمكن أنْ تكونه تلك المبادئ الفطريّة المزعومة. على سبيل المثال، إذا ولدنا جميعنا عارفينَ أنّه «يجب علينا الالتزام بالوعود التي قطعناها»، فسيدرك الجميع أنّ هذا المبدأ مبدأٌ أساسيٌّ. ولكنْ، كما يشير لوك إلى أنّه ليس ثمّة من اتّفاقٍ عامّ حول تلك المبادئ، إذ لا يعتبر بعض النّاس أنّه يجب عليهم الالتزام بوعودهم، كذلك لا يدرك الأولاد مباشرةً إلزاميّة هذا المبدأ، بل العكس إنّ المبدأ هو ما يجب تلقينه وتعلّمه. وينطبق الأمر نفسه على أيّ مبدأ تشاء أنْ تتفحّصه، سواءٌ أكانَ أخلاقيًا أم لم يكن.

أضف إلى ذلك، أنّنا نفترض أن تكونَ المبادئ الفطريّة أكثر جليّةً عند الأولاد لا عند الكبار، لأنّ الأولاد لن يتأثّروا كثيرًا بالعادات المحلّيّة، كما لن يمتلكوا خبرةً كبيرةً عن العالم. إذ من المفترض أن تكون المبادئ الفطريّة واضحةً عندهم، لكنّ الأمر ليس كذلك.

إنّ المفهوم القائل أنّه ثمّة مبادئُ أخلاقيّةٌ فطريّةٌ يتشاركها البشر جميعهم هو أمرٌ يعتبره لوك تفاهةً تامّةً، لأنّ نظرةً على التّاريخ تكشف عن التنوّع الهائل للمبادئ الأخلاقيّة التي اِلتَزَمَت بها المجتمعات والأفراد. لذلك ليس صحيحًا اعتبارها ناتجةً عن مبادئَ مماثلةٍ موجودةٍ في أذهان الجميع.

لقد أدّت هذه الحجّة، إلى جانب حججٍ أخرى، إلى رفض لوك الرّأي القائل أنّه ثمّة مبادئُ فطريّةٌ. ولكنّ هذا الأمر ترك له مهمّة تفسير كيف يولد الذّهن البشريّ محمّلاً بالأفكار، والاعتقادات، والمعرفة المرتبطة بالعالم. فكان جوابه أنّ أفكارنا جميعها تأتي من التّجربة.

الأفكار

يستعمل لوك لفظة «الفكرة» ليعني بها أيّ شيءٍ يفكّر فيه المرء. عندما تنظر خارج نافذتك حيث ثمّة شجرةٌ أو عصفورٌ، فما تراه ليست الشّجرة نفسها أو العصفور نفسه، إنّما تمثيلاً عنهما، أي فكرةً، وهو شيءٌ شبيهٌ بصورةٍ في رأسك. لذلك ما تراه ليس مجرّد نتاجٍ عمّا يوجد في العالم الخارجيّ، إنّما جزءٌ منه أيضًا هو وليد تَسَقِك الحسّيّ. لكن لا يتمّ تلقّي أفكارنا كلّها من الإحساس المباشر بالعالم، إذ إنّ بعضها هي أفكارٌ ناتجةٌ عن التّفكّر، أي حينما نعقلن شيئًا، أو نتذكّره، أو نريده.

يعتقد لوك أنّ أفكارنا كلّها مستمدّةٌ من التّجربة، لذلك تأتي محتويات أفكارنا كلّها من الإحساس، حتّى ولو كنّا في تفكّرٍ عوضًا عن الإدراك. فالطّفل المعزول عن العالم الذي لم يمتلك سوى أحاسيس الأسود والأبيض لن يمتلك فكرةً عن القرمزيّ والأخضر، كما لو لم يجرّب المحار أو الأناناس فهو لن يمتلكَ فكرةً عن مذاقهما.

يمكن جمع الأفكار في طرقٍ شتّى بحيث حالما نمتلك فكرة القرمزيّ وفكرة المعطف يمكننا تخيّل معطفٍ قرمزيّ، حتّى لو لم نرَ معطفًا قرمزيًّا فعليًّا. ولكنّ الأفكار البسيطة التي تنشأ منها الأفكار المركّبة، تولّدها كلّها

في الإدراك حاسّةٌ أو أكثر من الحواس الخمس.

الصّفات الأوّليّة والصّفات الثانويّة

عندما نقول أنّ كرة الثّلج رماديّةُ البياض، وباردةٌ، ومستديرةٌ، فما نعنيه بذلك أنّها تستطيع توليد فينا أفكار تلك السّمات. يميّز لوك بين الصّفات الأوّليّة «primary qualities» وبين الصّفات الثانويّة «secondary qualities»، حيث يعطي تعريفًا مختلفًا لكلّ واحدةٍ منهما.

لا يمكن فصل الصّفات الأوّليّة عن الموضوعات. وتضمّ الصّفات الأوّليّة لكرة الثّلج شكلها وصلابتها، ويُستثنى منها لونها وبرودتها. لقد كان لوك متأثرًا جدًّا بعلم زمنه، وتحديدًا بالفرضيّة الجسيميّة «corpuscularian hypothesis» التي وضعها روبرت بويل «Robert Boyle» (1627-1691). اقترح بويل أنّ المادّة كلّها مؤلّفةٌ من جزئيّاتٍ صغيرةٍ أو «جسيماتٍ corpuscles»، والتي تجتمع مع بعضها في طرقٍ مختلفةٍ. إذ ستبقى جسيمةٌ واحدةٌ في الكون محتفظةً بالصّفات الأوّليّة للشّكل والحجم والصّلابة. ويعتقد لوك أنّ الأفكار التي نمتلكها عن الصّفات الأوّليّة للموضوع تشبه تلك الصّفات. هكذا، على سبيل المثال، إذا كان لدى كرة الثلج الصّفات الأوّليّة عن الدّائريّة والحجم المعيّن فستشبه الأفكار التي نمتلكها عن هذه الجوانب ميزات كرة الثّلج الحقيقيّة، أي إنّها تمثيلاتٌ دقيقةٌ عن تلك الصّفات.

أمّا الصّفات الثانويّة فهي القدرات على توليد الأفكار. لكنّ الصّفات الثانويّة لا تشبه الموضوعات التي تمثّلها، بل إنّها نتيجةٌ عن اجتماع الجُسيمات (أي البنية التحتيّة) التي تتألّف منها الموضوعات، وهي الظّروف المحدّدة التي تُدرك بوساطتها الموضوعات، بالإضافة إلى كونها النّسق الحسّيّ للمُدرِك. وخلافًا للصّفات الأوّليّة ليست الصّفات الثانويّة سماتٍ تمتلكها جسيماتٌ بنفسها على نحوٍ مستقلٍّ عن المُراقبين. خذ مثلاً اللّون، إذ تبدو كرة الثّلج رماديّةُ البياض. فاللّون هو صفةٌ ثانويّةٌ، ويُقصد بذلك أنّ كرة الثّلج الحقيقيّة لا تمتلك لونًا بالمعنى نفسه الذي تمتلك فيه شكلاً وحجمًا. لديّ فكرةٌ عن كرة الثّلج عن أنّها رماديّةُ البياض. ولكن سيبدو لونها مختلفًا تمامًا تحت ظروفٍ مختلفةٍ، مثلاً، سيبدو لونها أزرق. إنّما في هذه الحالة لن يكون اللّون الأزرق موجودًا في كرة الثّلج تمامًا كرماديّ

البياض. لأنّ لون كرة الثّلج ينبع من ترتيب الجسيمات التي تألّفت منها، أمّا الصّفات الأوّليّة للجسيمات تولّد أفكاري عنها. والأمر نفسه ينطبق على برودة كرة الثّلج وعلى طعمها أيضًا. وهي ليست سماتٍ نجدها في كرة الثّلج، إنّما صفاتٌ ثانويّةٌ عن الموضوع التي تعتمد على صفاته الأوّليّة.

إنّ معالجة لوك للصّفات الأوّليّة والصّفات الثانويّة تؤكّد على مذهبه الواقعيّ «realism»، أي إيمانه الثّابت في وجود الموضوعات الحقيقيّة في العالم الخارجيّ التي تولّد تجربتنا. وقد يبدو هذا الرّأي وكأنّه ينتمي إلى الحسّ المشترك، لكنّ العديد من الفلاسفة قبل لوك وبعده كانت لديهم آراء شكوكيّةً في طبيعة ما يسبّب تجربتنا.

الهويّة الشّخصيّة

إنّ فصل الكتاب الذي حدّد إطار معظم النّقاشات اللّاحقة حول الموضوع، والذي لا يزال يُحدث تأثيرًا في نهاية القرن العشرين، هو فصل «الهويّة والتّعدّد» «Identity and Diversity». وقد أُضيف هذا الفصل إلى **المقالة** في الطّبعة الثّانية، حيث يتطرّق فيه لوك إلى مشكلة الهويّة الشّخصيّة «personal identity»، أي سؤال ما يجعل أحدًا ما الشّخص نفسه بعد مدّةٍ من الزّمن، حيث ربّما قد تغيّر بشكلٍ ملحوظٍ جسديًّا ونفسيًّا.

وتضمّن جواب لوك على هذا السؤال معالجةً لأسئلةٍ منفصلةٍ ومترابطةٍ (1) ما الذي يؤلّف تماثل **الجوهر**؟ (2) ما الذي يجعل أحدًا ما **الإنسان** نفسه بعد مدّةٍ من الزّمن؟ (3) وما الذي يجعل أحدًا ما **الشّخص** نفسه بعد مدّةٍ من الزّمن؟

يمكننا القول أنّنا نتعامل مع الجوهر نفسه إن لم تتغيّر أو تُزال الجزيئيّات التي تألّف منها الموضوع. ومن الواضح أنّ هذا الأمر لا يحدث مع العضويّات، لأنّه ثمّة أجزاء تُفقد وتتجدّد على المستوى المجهريّ. لذلك إنّ ثبات الجوهر المادّيّ لن يكون معيارًا مفيدًا لتحديد الهويّة الشّخصيّة على مرّ الزّمن، لأنّه ليس ثمّة من كائنٍ بشريٍّ يحتفظ بالمؤلّفات المادّيّة نفسها بين لحظةٍ وأخرى.

بالنّسبة للوك إنّ «الإنسان» هو عضويٌّ بيولوجيٌّ، وعضوٌ من الفصيلة

التي نسمّيها الإنسان العاقل «*homo sapiens*». والإنسان أشبه بشجرة سنديانٍ أو بحصانٍ في هذا الإطار. فشجرة السنديان الشّامخة تبقى السنديانة نفسها التي كانت عليه منذ عشرين سنةً، على الرّغم من أنّ حجمها قد تضاعف وطرحت أوراقها عشرين مرّةً. فهي ليست الجوهر نفسه لكنّها السنديانة نفسها على أساس وظيفة أجزائها الحيّة. كذلك إنّني الإنسان نفسه الذي كنت عليه منذ عشر سنواتٍ على الرّغم من التغيّرات المادّيّة والنّفسيّة التي يستطيع الجميع ملاحظتها.

إنّ أصالة لوك في هذا الموضوع تكمن في فصله بين السّؤال المرتبط بهويّة الإنسان عن السّؤال المرتبط بالهويّة **الشّخصيّة** للإنسان. ولكن ما هو الشّخص إن لم يكن الانسان نفسه؟ بحسب لوك إنّ الشّخص هو «كائنٌ مفكّرٌ وذكيٌّ، يمتلك العقل والتفكّر، ويمكنه إدراك نفسه كنفسه، أي الشّيء المفكّر نفسه في أزمنةٍ وأمكنةٍ مختلفةٍ». وبمعنى آخر ليس الشّخص عضوًا في فصيلتنا، لأنّ بعض البشر يفتقدون إلى قدرة العقل والوعي الذّاتيّ. زد على ذلك أنّ بعض المخلوقات غير البشريّة يمكن اعتبارها في المبدأ أشخاصًا. ويذكر لوك تقريرًا عن ببّغاء عاقلةٍ استطاعت أن تجيب على أسئلةٍ مفصّلةٍ. ويشير إلى أنّنا من غير المرجّح أن ندعوها إنسانًا على الرّغم من ذكائها، أي ستبقى دائمًا ببّغاء عاقلةً، ولكن يمكن اعتبارها أيضًا شخصًا إن امتلكت المستوى المناسب من العقلانيّة والوعي الذاتيّ.

إذن ما هو معيار الهويّة الشخصيّة على مرّ الزّمن بحسب لوك؟ وليس الجواب هو الاستمراريّة الجسمانيّة فحسب، لأنّ ذلك لا يضمن لنا أنّنا نتعامل مع الشّخص نفسه. فالهويّة الشخصيّة تمتدّ بقدر ما يمتدّ الوعي، أي إنّ الذّاكرة وإدراك المرء الدّائم أنّه مسؤولٌ عن أفعاله السّابقة هما شرطا الهويّة الشخصيّة. وبغضّ النّظر عن مدى تغيّري الجسديّ فإذا أمكنني تذكّر أفعالي السّابقة بوصفها أفعالي الخاصّة بي، إذن إنّني الشّخص نفسه الذي كنت عليه.

يوضّح لوك هذا المفهوم عبر اللّجوء إلى تجربةٍ فكريّةٍ: تخيّل أنّ ذات يوم استفاق أميرٌ ليجد أنّ لديه ذكريات اسكافيٍّ، وهو قد فَقَدَ ذكرياته كلّها، ولكن لم يتغيّر جسمه. وفي اليوم نفسه استفاق اسكافيٌّ ليجد أنّ لديه ذكريات الأمير كلّها. وعلى الرّغم من أنّ الفرد ذا جسم الأمير يبقى الإنسان نفسه، فيعتبر لوك أنّه ليس الشّخص نفسه الذي كان عليه عندما نام. ولن يكون الأمر منصفًا اعتبار الشّخص ذي جسم الأمير مسؤولاً على

الأفعال السّابقة للأمير لأنّه لا يذكر قيامه بها. وهذا المثل يهدف إلى إبراز الفارق الكبير بين لفظتَي «إنسان» «man» و«شخص» «person».

لكن ماذا يفيدنا هذا الجواب في حالات فقدان الذّاكرة. بناءً على تفسير لوك يبدو أنّه لا يجب علينا معاقبة النّاس على ما لا يمكنهم تذكّره، لأنّهم لم يعودوا الأشخاص نفسهم الذين اقترفوا هذه الأخطاء. إنّ لفظة «الشّخص» عند لوك هي مصطلحٌ جنائيٌّ، وما يعني به هو أنّه مصطلحٌ مرتبطٌ بالأسئلة القانونيّة وتحمّل الفرد مسؤوليّة أفعاله. إذن يبدو الأمر وكأنّنا لا يجب علينا معاقبة قاتلٍ لا يستطيع تذكّر ما ارتكبه. ويمثّل رأي لوك في هذه المسألة بأنّه في حالات فقدان الذاكرة أو حالات فقدان الذاكرة المزعومة نميل إلى افتراض أنّه إذا تعرّفنا **على الإنسان** الذي قام بهذه الأفعال الجُرميّة فلا بدّ أن يكون **الشّخص** نفسه الذي اقترفها. فنحن نحاسب السّكارى على تصرّفاتهم ولو ادّعوا أنّهم لم يستطيعوا تذكّر ما قاموا به، لكنّ هذا الأمر هو نتيجةُ الصّعوبة في برهنة جهل أولئك الأفراد بما فعلوه. وعلى القانون أن يكون عمليًّا، لذا نادرًا ما يقبل فقدان الذاكرة كحجّةٍ. إنّما يقول لوك بأنّ لله يوم الدّينونة لن يحاسب أحدًا لا يمكنه تذكّر ما فعله.

اللّغة

يهتمّ لوك في طبيعة اللّغة واستعمالها في التّواصل الفعّال. فاللّغة بالنسبة له ليست مجرّد مسألة توليد أصواتٍ معقولةٍ، أي باستطاعة الببّغاوات القيام بذلك (ومن ضمنها الأنواع غير العاقلة). إنّما الكلمات هي علاماتٌ عن الأفكار، أي تشير إليهم. لأنّ الكلمات هي علاماتٌ عن الأفكار، وأنّ أفكارنا جميعها مستمدّةٌ من التّجربة، فإنّ لغتنا وأفكارنا التي تستخدم اللّغة وسيلةً، مرتبطةٌ بتجربتنا.

نستطيع إيصال أفكارنا إلى الآخرين عبر استعمال اللّغة، بيد أنّ لوك يعتقد أنّنا لا نلحق بالضّرورة الأفكار نفسها بالكلمات نفسها، مثلاً إنّ ما ألحقه بكلمة «النّورس» قد يختلف كثيرًا عمّا تلحقه بهذه الكلمة، وذلك بناءً على تجربتنا المختلفة لكلّ نورسٍ من النّوارس الموجودة. قد لا تكون لديك تجربةٌ عن النّورس ولا صورةٌ عنه، ولكنّك تستعمل كلمة النّورس واثقًا. فالفكرة التي ألحقتها بالكلمة ستكون مختلفةً جدًّا عن الفكرة التي كوّنها أحدٌ يرى النّوارس يوميًّا. فإن لم تكن لديك فكرةٌ واضحةٌ عن النّورس

قد ينتهي بك الأمر في إصدار أصواتٍ كالببّغاء التي تعلّمت المحاكاة، أو كمثل ولدٍ صغيرٍ، أي أصواتٌ لا تعني شيئًا. إذن على الرّغم من أنّ الكلمات تُنطق علنًا فما تشير إليه يبقى خاصًّا ومتفرّدًا. ويمكن أن يكون ذلك مصدر التباسٍ وسوء فهمٍ.

ثمّة أسماءٌ أقلّ من الأشياء التي تشير إليها، وهذا ليس أمرًا عجيبًا، لأنّه إذا كان ثمّة اسمٌ لكلّ شيءٍ محدّدٍ فسيكون من المستحيل التّواصل على نحوٍ فعّالٍ. نستعمل اللّفظة العامّة «النّورس» للإشارة إلى فصائل بكاملها من الطّيور، ويعتبر لوك أنّنا نكتسب هذه الألفاظ العامّة عبر تجريد تجاربنا المحدّدة.

نقد مقالةٌ في الفهم البشريّ

المعرفة الفطريّة

أحيت الدّراسات التي قام بها اللّسانيّ نوام تشومسكي «Noam Chomsky» (1928-) الجدال حول المعرفة الفطريّة في القرن العشرين. إذ عبر التّحليل الدّقيق للجمل التي يستعملها الأطفال عندما يتعلّمون الكلام توصّل تشومسكي إلى أنّ أفضل تفسيرٍ للبنى القواعديّة التي تتشاركها مختلف اللّغات كلّيًا، وكذلك أفضل شرحٍ لأنماط الأغلاط النّحويّة التي يقترفها الأطفال، كان الإطار الفطريّ لتأويل واستعمال اللّغة التي يولد كلّ طفلٍ حاملاً إيّاها، وهو ما سمّاه تشومسكي جهاز الاكتساب اللّغويّ «Language Acquisition Device». ويوجّه هذا الرأي تحدّيًا جدّيًا إلى اعتقاد لوك أنّ ذهن حديث الولادة شبيهة بصفحةٍ بيضاء تنتظر التّجربة أنْ تكتب عليها. إنّه أقرب إلى اعتقاد لايبنيتز القائل أنّ الذّهن شبيهة بقطعةٍ من الخام ذات الخطوط المختلفة التي حالما تتشقّق تكشف عن منحوتةٍ مُصمّمةٍ بدقّةٍ.

هل تشبه أفكار الصّفات الأوّليّة موضوعاتها؟

إنّ تمييز لوك بين الصّفات الأوّليّة وبين الصّفات الثّانويّة يبدو قابلاً للتّصديق للوهلة الأولى، وتدعمه العديد من الخدع الحسيّة التي تشير إلى أنّ الصّفات الثّانويّة هي صفاتٌ عن الموضوعات كما تبدو لنا، بدلاً من كونها صفاتٌ قائمةٌ في الموضوعات نفسها. ولكنْ كما أشار جورج بيركلي

إنّ مزعم ديكارت القائل أنّ أفكار الصّفات الأوّليّة تشبه الموضوعات نفسها ليس مزعمًا مُسندًا.

بناءً على تفسير لوك إنّ الموضوعات كما تبدو فعليًّا هي محجوبةٌ خلف ستار الإدراك. إذ إنّنا نلج مباشرةً الأفكار لا عمّا تكونه الأفكار. إذن بحسب لوك إنّ اعتبار أفكار المبادئ الأوّليّة شبيهةٌ بموضوعاتها هو ضربٌ من التّفاهة. ولكي نؤكّد ما إذا تشابه شيئان نحتاج الولوج إليهما. ولكن تبعًا لموقف لوك في الذّهن نحن لا نلج إلاّ ناحيةً واحدةً، وهي أفكارنا الخاصّة بنا. وقد ذهب بيركلي أبعد من ذلك حيث حاجج أنّنا لا نستطيع برهنة وجود أيّ شيءٍ مستقلٌّ عن الذّهن لأنّه لا يمكننا الولوج إلاّ إلى محتويات أذهاننا الخاصّة بنا. بمقابل ذلك يفترض لوك أنّ الذّهن لا يستطيع تكوين أفكارنا من دون وجود عالمٍ خارجيٍّ.

مشكلة الأنيسيان

يصوّر تفسير لوك للأفكار وكأنّها صورٌ قائمةٌ في الرّأس. لكنّ ذلك لا يفسّر حقًّا عمليّات الفكر، لأنّه بهدف تكهّن ما تمثّله الصّورة يبدو أنّ الأمر يتطلّب شخصًا صغيرًا (أنيسان «Homunculus») في داخل رأسك ليؤوّل تلك الصُّور، ويتطلّب أيضًا واحدًا آخر في رأس الأخير، وهكذا دواليك. وهذه السّلسلة اللامتناهية من الأُنيسيّين الصّغار التي يتضمّنها تفسير لوك للذّهن هي نتيجةٌ غير مقبولةٍ. إذ إنّها تقترح وجود خطأٍ في تفسير لوك.

فقدان الذّاكرة لا يصرم دائمًا الهويّة الشّخصيّة

اعترض الفيلسوف توماس ريد «1710) «Thomas Reid-1796) على مزعم لوك القائل أنّ الذّاكرة توفّر معيارًا تامًّا للهويّة الشّخصيّة، بالمثل الآتي: تخيّلْ ضابطًا شجاعًا ضُرب مرّةً في المدرسة إثر سرقته ثمارًا من البستان. ولّما كان جنديًّا صغيرًا في حملته العسكريّة الأولى نجح في الاستيلاء على علم العدوّ. عندما استولى على العلم تذكّر أنّه ضُرب لّما كان صبيًّا. وقد رُقّي الجنديُّ لاحقًا إلى رتبة قائدٍ، ولكن في خلال ذلك الوقت لم يتمكّن بعد من تذكّر حادثة ضربه في المدرسة، على الرّغم من أنّه لا يزال يتذكّر الاستيلاء على العلم. بحسب شرح لوك إنّ الشّخص الذي استولى على علم العدوّ هو الشّخص نفسه الذي تمّ ضربه، وذلك تبعًا لرابط الذّاكرة. كذلك يجعل رابط الذّاكرة من القائد الشّخص نفسه الذي كان ضابطًا شابًّا واستولى على علم العدوّ. ومنطقيًّا إذا كان الصّبيّ والضّابط الشّاب هما الشّخص نفسه،

والضّابط والقائد العجوز هما الشّخص نفسه فلا بدّ أن يكون الصّبيّ والقائد العجوز هما الشّخص نفسه. لكنّ لوك سيرفض هذه النّتيجة على أساس أنّ القائد العجوز لا يستطيع تذكّر تعرّضه للضّرب، لذلك يكون هذا الرّابط مع الماضي مقطوعًا، بينما يشير موقف ريد إلى أنّ هذا الاستنتاج هو سخافةٌ منطقيّةٌ لأنّ شرح لوك يعطينا نتيجتين متناقضتين، حيث يكون الصّبيّ والقائد هما الشّخص نفسه، وأنّهما ليسا كذلك. والنّظريّة التي تقود إلى تناقضٍ بديهيٍّ كهذا عليها أنْ تكون باطلةً.

إن ردّ لوك على هذا النّوع من النّقد سيتمثّل بأنّ الصّبيّ والقائد هما الإنسان نفسه وليسا الشّخص نفسه، وسيكون من الخطأ اعتبار القائد مسؤولاً عمّا فعله الصّبيّ. وَجَبَ على لوك نفي أنّ نمط الذّكريّات المتلاحقة التي وصفها ريد سيؤدّي إلى نتيجةٍ مفادها أنّ الصّبيّ والقائد هما الشّخص نفسه.

تواريخ

1632 وُلد في ورينغتون، سومرست.

1689 نشر كتابَيْ **مقالةٌ في الفهم البشريّ** و**الرّسالة الثّانية في الحكم** (على الرّغم من أنّ التّاريخ المطبوع على الكتابينِ هو سنة 1690).

1704 مات في أوتس، إسكس.

مسرد المصطلحات

الفرضيّة الجسيميّة: وهي نظريّة بويل التي تفيد أنّ المادّة كلّها مؤلّفةٌ من جزيئيّاتٍ صغيرةٍ (جُسيماتٍ).

التّجريبيّة: الرّأي القائل أنّ معرفتنا مستمدّةٌ من تجربتنا الحسّيّة.

الأبستمولوجيا: إنّه أحد فروع الفلسفة الذي يُعنى بدراسة الأسئلة المتعلّقة بالمعرفة وطريقة التوصّل إليها.

الأُنيسيان: وهو الشّخص الصّغير. إنّ نظريّة الذّهن عند لوك تؤدّي إلى نتيجةٍ مفادها أنّه لا بدّ أن يكون ثمّة أُنَيسيانٌ داخل الرّأس لتأويل الأفكار (وأن يكون في داخل رأس ذلك الأنيسيان أنيسيانٌ آخر، وهكذا دواليك).

الفكرة: تشير الفكرة عند لوك إلى كلّ ما يرتبط بالفكر، ومن ضمنه الإدراك. لقد حمل استعمال لفظة «الفكرة» في القرن السّابع عشر دلالاتٍ أوسع من الاستعمال الحاليّ لها.

المذهب الفِطريّ: وهو الرّأي القائل بأنّ معرفتنا، أو أقلّه القسم الأساسيّ منها، هي فطريّةٌ.

الهويّة الشّخصيّة: وهي ما يجعل أحدًا ما الشّخص نفسه على الرّغم من التغيّرات الجسديّة والنّفسيّة التي تلحق به.

الصّفات الأوّليّة: وهي سمات الموضوعات، ومنها صفات الشّكل والصّلابة، وتُستثنى منها صفات اللّون والبرودة (وهي صفاتٌ ثانويّةٌ). أمّا أفكار الصّفات الأوّليّة فتشبه تلك الصّفات (وهذا ما لا نجده في الصّفات الثّانويّة). إنّ الجسيمات التي يتألّف منها الموضوع تمتلك صفاتٍ أوّليّةً لا ثانويّةً.

العقلانيّة: الاعتقاد أنّه يمكننا اكتساب المعرفة بوساطة العقل وحده.

الصّفات الثّانويّة: وهي القدرات على توليد الأفكار. إنّ الصّفات الثانويّة هي وليدة الامتزاج الجسيميّ للموضوعات وللقدرات الحسّيّة عند المدرك. وخلافًا لأفكار الصّفات الأوّليّة لا تشبه أفكار الصّفات الثّانويّة الصّفات نفسها. وتضمّ الصّفات الثّانويّة صفاتٍ كاللّون والبرودة.

قراءاتٌ إضافيّةٌ

Stephen Priest *The British Empiricists* (London: Penguin, 1990)

وهو كتابٌ واضحٌ ومنظّمٌ حيث يضمّ فصلاً عن لوك.

E.J. Lowe *Locke on Human Understanding* (London: Routledge, 1995)

وهو يوفّر قراءةً مفصّلةً لأهمّ مواضيع **مقالة** لوك، حيث يشير إلى أهمّيّة فكره وأثره.

J.L Mackie *Problems from Locke* (Oxford: Oxford University Press, 1976)

وهي سلسلةٌ من المقالات حول أهمّ المواضيع التي أثارتها المقالة.

Maurice Cranston *John Locke: A Biography* (Oxford: Oxford University Press, 1985).

وهي سيرة حياة جون لوك.

الفصل العاشر: جون لوك - الرّسالة الثّانية في الحكم

«إنّنا نسلّم ببديهيّة هذه الحقائق، وهي أنّ البشر كلّهم خلقوا سواسيةً، وأنّ خالقهم وهبهم حقوقًا مرسّخةً، ومنها: الحقّ في الحياة، والحقّ في الحرّيّة، والحقّ في السّعي خلف السّعادة... وإذا لجأت أيّة حكومةٍ إلى إزالة تلك الحقوق فمن حقّ الشّعب العمل على تغيير هذه الحكومة أو إسقاطها.

إنّ هذه الأسطر المُزلزلة من وثيقة إعلان الاستقلال الأميركيّ عام 1776 تلخّص لبّ موضوع **الرّسالة الثانية في الحكم** «*Second Treatise of Government*» التي كتبها جون لوك حوالى قرنٍ تقريبًا قبل إعلان تلك الوثيقة التّاريخيّة. نشر لوك **رسالتان في الحكم** «*Two Treatises of Government*» بشكلٍ مجهولٍ سنة 1689، لكن ثمّة ما يدلّ على أنّه كتب الكتاب في أوائل ثمانينات القرن السّابع عشر يومَ اعتُبرت فكرة حقّ الشّعب في إسقاط الحكم الجائر خيانةً عظمى ستحكم على صاحبها بعقوبة الموت. إنّ معظم تفاصيل **الرّسالتان** موجّهة نحو الأحداث السياسيّة المضطربة في ثمانينات ذلك القرن؛ ولكنّ **الرّسالة الثّانية** في محاولتها إرساء حقوق الإنسان الأساسيّة كان لديها تأثيرًا مطّردًا تجاوز انشغالات القرن السّابع عشر.

الرّسالتان الأولى والثّانية

من بين رسالتَي لوك في الحكم إنّ الثانية هي الأكثر شيّقةً. فالرّسالة الأولى سلبيّةٌ بمعظمها، أي إنّها هجومٌ نقديٌ على أفكار روبرت فيلمر «Robert Filmer». فقد حاجج فيلمر أنّ الله من منح الملك سلطةً لا الشّعب، وهو رأيٌ يُعرف بالحقّ الإلهيّ للملوك. إذ إنّ آدم وهو الإنسان الأوّل قد أعطاه الله سلطةً على الأرض كلّها؛ لذا إنّ سلطة الحكّام الحاليين يمكن تتبّع أصولها إلى هذه الهبة الإلهيّة. فإنّ واجب الشّعب في طاعة حكّامهم هو واجبٌ نحو الله، لأنّ الحكّام عُيّنوا بإرادة الله نتيجةً لتقسيم العالم منذ أيّام آدم، فإرادة الشّعب غير معنيّةٍ بهذه المسألة. لدى الشّعب جميعهم واجبٌ مطلقٌ في إطاعة الملك وهو واجبٌ غير مباشرٍ في إطاعة الله.

في **الرّسالة الأولى** يقوّض لوك تفاصيل حجّة فيلمر، بينما يقدّم في **الرّسالة الثانية** رؤيته الإيجابيّة في الحكم. والسّؤال الذي يتناوله لوك هو الآتي: «ما هي مصادر السّلطة السّياسيّة الشرعيّة وحدودها؟» ولصياغة السّؤال في شكلٍ أكثر عَمَليّةً «لماذا يجب علينا إطاعة حكّامنا، وتحت أيّة ظروفٍ نستطيع تبرير معارضتنا لهم؟»

الحالة الطّبيعيّة والقوانين الطّبيعيّة

لكي يجيب عن هذه الأسئلة يعمد لوك كالعديد من فلاسفة السّياسة قبله وبعده إلى تخيّل ما قد تكون عليه الحياة في الحالة الطّبيعيّة، أي في عالمٍ خالٍ من القوانين التي فرضها الحُكم المدنيّ ومن المجتمع المنظّم. هذا الضّرب من التجربة الفكريّة لا يُقصد به عادةً تقديم تفسيرٍ لما كانت عليه الحياة فعلاً في زمنٍ معيّنٍ، ولكنّه قصّةٌ مختلقةٌ لدعم التّعليلات الفلسفيّة في تشكيل مجتمعٍ ذي حكمٍ مدنيٍّ وقوانينَ. اعتبر هوبز أنّنا سنكون في الحالة الطّبيعيّة في صراعٍ دائمٍ ضدّ بعضنا البعض، حيث سنتنافس على الموارد الشّحيحة، أمّا الحالة الطّبيعيّة عند لوك فهي أكثر تشويقًا. بالنّسبة لهوبز ستتحكّم بالأفراد شهواتهم ورغباتهم في الحالة الطّبيعيّة، وستدفعهم الحنكة إلى اتّخاذ إجراءاتٍ استباقيّةٍ ضدّ المنافسينَ المحتملينَ. بيد أنّ لوك يعتقد أنّه حتّى في الحالة التي تسبق المجتمع المنظّم سيلزم الأفراد أنفسهم بما يسمّيه القوانين الطّبيعيّة، وهذه القوانين تحرّم إيذاء الآخرين.

إنّ القوانين الطّبيعيّة هي قوانين أعطاها الله وبمقدور كلّ إنسانٍ اكتشافها عبر التّفكّر. وفي الحالة الطّبيعيّة عند لوك يكون الأفراد سواسيةً وأحرارًا، فليس ثمّة من تراتبيّةٍ طبيعيّةٍ تضع إنسانًا دون الآخر، فالجميع متساوٍ أمام الله. كذلك إنّ الأفراد أحرارٌ، ولكن لا بدّ من عدم الخلط بين هذه الحرّيّة وبين الإباحة «licence» (الحرّيّة لفعل أيّ شيءٍ تريده). إذ حتّى في الحالة الطّبيعيّة تكون حرّيّتك محدودةً بالقوانين الطّبيعيّة البديهيّة والمعطاة من الله التي تحرّم عليك الانتحار (لأنّ الله أراد بوضوحٍ لك أنْ تعيش عمرك الطّبيعيّ)، كما تحرّم عليك إيذاء الآخرين (لأنّ الله لم يخلقنا سواسيةً لنستغلّ بعضنا بعضًا).

وثمّة سببٌ رئيسٌ لاعتبار الحالة الطّبيعيّة عند لوك أكثر تناسبًا من الحالة الطّبيعيّة عند هوبز، وهو أنّ لوك يعتقد أنّ أيّ فردٍ يمكنه فرض

القوانين الطّبيعيّة. ويضمّ هذا وضع عقابٍ على خرق القوانين الطّبيعيّة، كما يمكن فرض تلك القوانين المعطاة من الله خارج المجتمع، مثلاً، إذا هجمت عليّ بلا سببٍ فسيكون من ضمن حقوقي الطّبيعيّة معاقبتك، وذلك بهدف الحصول على بعض التّعويض ولمنعك من أذيّة الآخرين، لأنّ القانون الطّبيعيّ يحرّم عليك إيذاء أيّ شخصٍ من دون مبرّرٍ. ويمتدّ هذا الحقّ في المعاقبة إلى الذين اشتركوا في الفعل بشكلٍ غير مباشرٍ، مثلاً، عَلِم شخصٌ أنّك قمت بمهاجمتي واختار معاقبتك على فعلتك. بديهيًّا ثمّة خطرٌ في الحالة الطبيعيّة على أنّ الأفراد سيكونون متحيّزين في طرق تطبيقهم القوانين الطّبيعيّة، فسوف يميلون إلى دعم مصالحهم الخاصّة تحت شعار تطبيق تلك القوانين. وهذا سببٌ من الأسباب لماذا يُعدّ اتّحاد الافراد لتشكيل حكمٍ مدنيّ تطوّرًا عن الحالة الطّبيعيّة، لأنّ الحكم المدنيّ يمكنه تشكيل قضاءٍ مستقلٍّ.

المِلْكيّة

من الحقوق الأساسيّة التي يملكها النّاس جميعهم في الحالة الطّبيعيّة هي حقّ المِلْكيّة. وأحيانًا يُضمّن لوك لفظة «المِلْكِيّة» دلالاتٍ أخرى غير تلك التي عهدناها (أي الأرض، والمباني، والحاجيّات الخاصّة، ودواليك). بالنّسبة للوك نحن نملك أيضًا مِلْكِيّةً على أنفسنا، أي نمتلك أنفسنا ولدينا الحقّ في فعل ما نشاؤه شرط ألّا نؤذيَ الآخرين أو ننتحرَ. لا يتطرّق لوك في شرحه أصول المِلْكيّة في الحالة الطّبيعيّة إلاّ لمعنى الكلمة المألوف، وتحديدًا مِلكيّة الأرض وثمار الزراعة. ولكنّه لم يفسّر كيف يمتلك كلّ واحدٍ منّا ملكيّةً على نفسه.

إذن كيف يكتسب الأفـراد حقّ المطالبة بـالأرض، وتحديدًا على ضوء العقيدة الدينيّة القائلة بأنّ الله وهب آدم العالمَ كي يتشاركه البشر كلّهم؟ تتمثّل لبّ إجابة جون لوك بأنّ العمل البشريّ الذي يضيف قيمةً على قيمة الأرض هو ما يعطي الحقّ في المِلْكيّة في الحالة الطّبيعيّة، شرطَ ألّا يكون لدى أحدٍ آخر أسبقيّة الحقّ في المطالبة بالأرض. فالعامل الذي «يختلط» عمله بأرضه له الحقّ في المطالبة بها. تخيّل أنّ أحدهم في الحالة الطّبيعيّة يعيش على الاقتطاف من الأشجار والنّباتات البريّة. فإذا جمع كيسًا مليئًا بهذا القوت فسيكون ما جمعه من حقّه، وذلك على أساس العمل الذي أمضاه في جمعه. كذلك إنّ الشّخص الذي يختلط عمله بأرضه، أي يحفر،

ويزرع، ثمّ يحصد محصوله، له الحقّ بالمطالبة بالأرض ومحصولها. ولكن ثمّة حدودٌ محدّدةٌ على عدد الخيرات التي يمكن اكتسابها بهذه الطّريقة، والحدود الذي وضعها القانون الطّبيعيّ هو أنّه لا ينبغي لأحدٍ أنْ يأخذ أكثر ممّا يستطيع أن يستهلكه فعلاً. فإذا أصبحت بذور القاطف عفنةً قبل استهلاكه لها وكذلك إذا فسُد محصول المزارع فسيعاقبانِ لانتهاكهما القانون الطّبيعيّ الذي يحدّ مِلْكِيّة الفرد بما يمكنه استهلاكه. ونتيجةً لذلك إنّ القاطف أو المزارع الذي يأخذ كثيرًا يعتدي على حصّة جاره.

المال

ولكن بسبب طبيعة السّلع المؤقّتة، وبخاصّةٍ الطّعام، يميل البشر إلى إعطاء قيمةٍ أكبرَ إلى أقلّ الأشياء كالذّهب أو الفضّة. وبوساطة التّوافق المتبادل يشرع الأفراد في الحالة الطّبيعيّة إلى تبادل السّلع المؤقّتة بتلك السّلع الدّائمة، وهكذا اختُرع المال. إذ يغيّر المال في إمكانيّات اكتساب المِلْكِيّة في الحالة الطّبيعيّة لأنّه يسمح للأفراد بتخزين كمّيّاتٍ كبيرةٍ من المِلْكيّة من دون خطر إفسادها. على سبيل المثال، يستطيع مزارعٌ زراعة أعدادٍ كبيرةٍ من الذُّرة ثمّ يبادلها مقابل المال. هكذا يكتسب سلعةً مستدامةً وذات قيمةٍ يمكن مبادلتها بضروريّات الحياة. كما يساعد أيضًا في إطعام أعضاء المجتمع الآخرين. ويعتقد لوك أنّنا عبر الموافقة على تأسيس المال في المجتمع قد وافقنا على عدم المساواة المادّيّ بين الأفراد الذي سيستتبع حتمًا طورَ تأسيس المال.

الحالة المدنيّة

لقد رأينا إلى حدّ الآن رأي لوك في الحالة الطّبيعيّة التي تحكمها القوانين الطّبيعيّة المعطاة من الله. ولكن إحدى أهدافه الرّئيسة هو إبراز كيف ينشأ ما يسمّيه الحالة المدنيّة أو الجماعة السّياسيّة «commonwealth» (يستعمل اللفظتين بترادفٍ)، وكيف سيستفيد أعضاء هذا المجتمع من إنشائها.

إنّ الدّافع الأساس للتّخلّي عن الحالة الطّبيعيّة هو الحاجة للحماية، أي حماية الحياة، والحرّيّة، والمِلْكيّة التي تعدّ الأهمّ من بين الثّلاثة. وعلى الرّغم من أنّ الجميع في الحالة الطّبيعيّة يحقّ لهم معاقبة من يخرق

القانون الطّبيعيّ فحتمًا ستؤثّر المصلحة الخاصّة على موضوعيّة الذين سيوكل إليهم إصدار الحُكم على جيرانهم. لذلك بهدف ضمان حياةٍ مسالمةٍ يتحتّم الانتقال من الحالة الطّبيعيّة إلى طور المجتمع المنظّم، وهذا ما يفترض منك التّخلّي عن بعض حقوقك التي تمتلكها في الحالة الطّبيعيّة، وتحديدًا يفترض منك التّخلّي عن الحقّ في تنفيذ العقاب على من تعدّى على القوانين الطّبيعيّة. وتبعًا للتّوافق المتبادل بين أعضاء المجتمع يتخلّى هؤلاء عن هذا الحقّ لصالح الأمان الأكبر الذي سيستفيدون منه، فيضعون سلطة سنّ القوانين وفرضها بيدَي فردٍ أو بأيدي مجموعةٍ من الأفراد للتصرّف بما يصبّ في صالح الخير العامّ.

فالسّبيل الوحيد الذي يتخلّى فيه الأفراد عن بعض حرّيّات الحالة الطّبيعيّة هو عبر تقديم موافقتهم. ويكتب لوك عن «التّعاقد» «compact» الذي يضعه الأفراد بين بعضهم، ويعني فيه الاتّفاق أو العقد، وهو المصطلح الذي استخدمه لوك لما يُعرف عادةً بالعقد الاجتماعيّ. فإذا دخل الأفراد في هذا التّعاقد بملء إرادتهم علنًا فيصبح ما يسمّيه الفيلسوف اتّفاقًا معلنًا «*express* agreement»، وعندما يُشار إلى التّعاقد بوساطة السّلوك بدلاً من الموافقة العلنيّة عليه فعندئذٍ يكون اتّفاقًا **مبطّنًا** «*tacit* agreement».

وبإمكانك الاعتراض على هذا الطّرح بقولك أنّك لم تولد في الحالة الطّبيعيّة بل وُلدت في مجتمعٍ منظّمٍ ذي قوانين وحُكمٍ مدنيٍّ قائمٍ. إذن كيف كان بمقدورك الموافقة على التّخلّي عن بعض حقوقك الأساسيّة؟ يبدو مفهوم الحُكم بوساطة التوافق أمرًا غير صحيحٍ نظرًا إلى أنّك لم توافِق بوعيك على الحالة الرّاهنة. فيتمثّل ردّ لوك بأنّ الذي يستفيد من حماية مِلْكِيّته أو يستفيد من الأمور الأخرى التي يوفّرها هذا التّنظيم، قد قام تبعًا لذلك باتّفاقٍ مبطّنٍ للتّخلّي عن بعض حقوقه الطّبيعيّة. وحالما وُضع التّعاقد الاجتماعيّ وافق الفرد ضمنيًّا على التزامه بقرار الأغلبيّة.

إنّما لا يعني هذا أنّ الأفراد في الحالة المدنيّة قد وضعوا أنفسهم تحت واجب إطاعة أوامر طغاةٍ اعتباطيّين. إنّ أكثر المسائل المثيرة للجدل في زمن نشر **الرّسالة الثانية** عند لوك، والتي كانت من دون شكٍّ إحدى الأسباب لاختياره نشر الكتاب بشكلٍ مجهولٍ، يتمثّل برأيه القائل أنّه يحقّ للمواطنين أحيانًا خلع حكّامهم واستبدالهم.

التّمرّد

إنّ الغاية من اتّحاد الأفراد لتشكيل الحالة المدنيّة هو حماية الحياة، والحرّيّة، والمِلْكيّة. ويحاجج لوك أنّه عندما يتخطّى حكمٌ ظالمٌ أو حاكمٌ عديم الرّحمة دوره الشّرعيّ ويتخلّى عن العمل لصالح الخير العامّ فيحقّ للشّعب عندها أنْ يثورَ ويخلعَ هذا الحُكمَ أو الحاكم. فقد أُعطي الحاكم أو الحُكمَ منصب أمانةٍ، وحينما تُطعن هذه الأمانة فستُزال واجبات الشّعب تجاهها في الوقت نفسه. يُبذّر الحُكم أو الحاكم السّلطة الّتي أوكلها به الشّعب بوساطة التّعاقد الاجتماعيّ وذلك عبر الإخفاق في العمل لصالح الخير العامّ. والفكرة نابعةٌ من اعتقاد لوك أنّه ليس ثمّة من حُكمٍ شرعيٍّ إلاّ إنْ كانَ حُكمًا بالوفاق. وفي إطار اتّهام فكرته بأنّها تشجّع على التّمرّد يردّ لوك على ذلك بأنّه ليس من الصّواب الانصياع للسّارقين والقراصنة، ويشير في كلامه هذا ضمنًا إلى أنّ من يحكم من دون موافقة الشّعب وخلافًا للخير العامّ سيُساوى بالمجرمين، وتاليًا لا يستحقّ الطّاعة. بالنّسبة للوك ليس لدى الحُكم أو الحاكم الحقّ في السّلطة المطلقة على المواطنينَ، فالحدود الموضوعة على السّلطة هي حدودٌ تخدم الخير العامّ.

نقد الرّسالة الثّانية في الحكم

دور الله

ثمّة نقدٌ بديهيٌّ يوجّه إلى موقف لوك وهو اعتماده بشكلٍ أساسٍ على وجود الإله المسيحيّ، أو أقلّه على إله العهد القديم. إنّ مفهوم القانون الطّبيعيّ الذي يشكّل جوهر نظريّة لوك في الحُكم مستوحًى من العقيدة المسيحيّة التّقليديّة. فمن دون وجود الله علينا اعتبار الحالة الطّبيعيّة أنْ تكونَ شبيهةً بحالة حرب الجميع ضدّ الجميع كما وصفها هوبز. وعلى الرّغم من أنّ الإلحاد كان ظاهرةً نادرةً عندما كتب لوك **رسالتيه** فقد أصبح اليوم موقفًا شائعًا، حيث إنّ العديد من النّاس مقتنعٌ أنّه ليس ثمّة من إلهٍ مسيحيٍّ أو غيره، ولن يقنع طرح لوك هؤلاء الملحدين إلاّ إذا ما أُسّس على مُقدّماتٍ غير لاهوتيّةٍ.

ليس ثمّة توافقٍ حول القوانين الطّبيعية

وقد يمتلكون المسيحيّون أيضًا بعض التحفّظات بشأن طرح القوانين

الطّبيعيّة عند لوك، وهي التي من المفترض أن تكون معطاةً من عند اللّه ويمكن اكتشافها عبر التفكّر في ما سيكون من المنطقيّ القيام به. لكنّ وجود هذه القوانين أمرٌ لا يزال ضبابيًّا. إذ يفترض لوك أنّها موجودةٌ، ويمكن تمييزها، بيد أنّ عدد المبادئ المغلوطة التي ادّعى الكثير من الفلاسفة اكتشافها بوساطة التّفكّر هو أمرٌ لا يشير إلى توافقٍ كبيرٍ حول ما تنصّ عليه فعلاً تلك القوانين المفترضة. إن لم تكن القوانين الطّبيعيّة موجودةً، أو إن يكن ثمّة التباسٌ في ما يخصّ طبيعتها فهذا سيقوّض نظريّة الحُكمِ عند لوك.

هل هناك تحيّزٌ طبقيّ؟

لقد خصّص بعض نقّاد لوك نقد مسألة المِلكيّة عنده، حيث حاججوا أنّ موقفَ الرّجل يكشف عن أنّه كان مهتمًّا في تبرير مِلْكيّة الأراضي بما يخدم مصالح الطّبقات المالكة على حساب الذين لا يملكون سوى عملهم لتقديمه. وثمّة دليلٌ نصّيٌّ يدعم هذا الموقف، خصوصًا عندما يشير لوك إلى أنّ الأرض التي عمل فيها خادمه أصبحت له (عوضًا عن أن تكونَ مُلكًا لخادمه). فعلاً على الرّغم من إصرار الفيلسوف أنّه في الحالة الطّبيعيّة يكون الجميع حرًّا ومتساويًا تبدو **الرّسالة الثّانية** كأنّها تبريرٌ للتّفاوت الطّبقيّ الكبير في مِلْكيّة الأراضي.

تواريخ

أُنظر الفصل السّابق.

مسرد المصطلحات

الحالة المدنيّة: وهو مصطلحٌ مرادفٌ للفظة «الجماعة السّياسيّة».

الجماعة السّياسيّة: مجموعةٌ من الأفراد الذين تخلّوا عن حرّيّاتهم، إمّا علنًا أو ضمنًا، وذلك لقاءَ تأمين الدّولة الحماية لهم.

الحقّ الإلهيّ للملوك: وهو الاعتقاد القائل أنّ اللّه منح الملوك سلطةً ليحكموا.

القوانين الطّبيعيّة: وهي القوانين التي منحها اللّه للإنسان، والتي تطبّق على البشر جميعهم حتّى في الحالة الطبيعيّة.

الإباحة: الحرّيّة الكاملة لتقوم بما تريده من دون أيّة قيود.

العقد الاجتماعيّ: وهو اتّفاق للتخلّي عن بعض الحرّيّات بمقابل حماية الدّولة.

الحالة الطبيعيّة: وهي الحالة المفترضة للبشريّة قبل وضع العقد الاجتماعيّ. ومن المفترض أن تطبّق القوانين الطّبيعيّة حتّى على الحالة الطبيعيّة.

قراءاتٌ إضافيّة

John Dunn *Locke* (Oxford: Oxford University Press, Past Masters series, 1984)

وهو مُدخلٌ موجزٌ وممتازٌ إلى حياة جون لوك وأعماله، حيث يركّز على فكره السّياسيّ.

D. A. Lloyd Thomas *Locke on Government* (London: Routledge, 1995)

ويوفّر تفحّصًا أكثر تفصيلاً للرّسالة الثانية.

Ian Hampsher-Monk 'John Locke', chapter 2 of *A History of Modern Political Thought* (Oxford: Blackwell, 1992)

ويضع **رسالتان في الحكم** في سياقهما التّاريخيّ، تمامًا كسيرة جون لوك التي وضعها موريس كرنستون (انظر في القراءات الإضافيّة ص 99).

الفصل الحادي عشر: ديفيد هيوم - تحقيقٌ في الفهم البشريّ

كان ديفيد هيوم «David Hume» شكوكيًا، ولكنْ خلافًا لبعض الشكّاك الإغريق لم يدعُ إلى إيقاف الحكم «suspending judgment» في كلّ مسألةٍ. فقد اعتقد أنّ الطّبيعة هيّأتنا جيّدًا للحياة، وأنّ الشّكوك الفلسفيّة ستصبح سخيفةً في مرحلةٍ معيّنةٍ. وقد شكّ هيوم في ذلك الرّأي التّقليديّ القائل بأنّ البشر هم عاقلون في جوهرهم، وحاجج أنّ دور العقل في الحياة البشريّة محدودٌ أكثر ممّا افترضه الفلاسفة الذين سبقوه.

إنّ أصالة وصعوبة عمل هيوم يثيران الإعجاب، خصوصًا على ضوء واقعة أنّه وضع أفكاره الفلسفيّة ونشر معظمها وهو في سنّ الخامسة والعشرين. لم يتلقَّ كتابه الأوّل **رسالةٌ في الطّبيعة البشريّة** «*A Treatise of Human Nature*» الاهتمام الذي أمل فيه، فقد وصفه بأنّه «وُلد ميتًا من لحظة طباعته». أمّا **تحقيقٌ في الذّهن البشريّ** «*Enquiry Concerning Human Understanding*» فهو صيغةٌ معدّلةٌ من **الرّسالة** تهدف إلى جعل محتويات الكتاب متاحةً أمام عموم القرّاء، فقد شعر هيوم بأنّ القرّاء قد نفروا من أسلوبه في التّعبير، لكنّه كان فخورًا بمحتويات **الرّسالة**. ومن الصّعب تخيّل فيلسوفًا في عصرنا الحاليّ يخوض غمار التّنقيح لأجل القارئ.

عادةً ما يصنّف هيوم بأنّه فيلسوفٌ تجريبيٌّ كسابقه جون لوك، وكمثل الأخير أيضًا يعتقد هيوم أنّ محتويات الذّهن كلّها هي مستمدّةٌ من التّجربة. إنّ هيوم فيلسوفٌ تجريبيٌّ ليس فقط على أساس استنتاجاته حول أصول أفكارنا إنّما أيضًا في منهجيّته. إذ يعتمد على الملاحظة الّتي عادةً ما تكون تفحّصًا للذّات بدلاً من محاولة استنباط من المبادئ الأوّليّة ما ينبغي أنْ يكونه البشر. فغايته وضعُ رؤيةٍ علميّةٍ متماسكةٍ عن البشريّة.

إنّ العديد من آراء هيوم في الذّهن وعلاقته بالعالم متأثّرةٌ بكتاب لوك **مقالةٌ في الفهم البشريّ**، إنّما هيوم دفع بأفكار الأخير قُدُمًا. واحدى جوانب فلسفته الشّبيهة بفلسفة لوك هو اعتماده على نظريّة الأفكار. بيد أنّ هيوم

يطرح عددًا من المفاهيم الجديدة، فحيثما يستعمل لوك لفظة «فكرة» يستخدم هيوم ألفاظًا كمثل «الإدراكات»، و«الانطباعات»، و«الأفكار».

أصل الأفكار

يستخدم هيوم لفظة «الإدراك» «perception» للإشارة إلى محتويات التّجربة، ويقابلها لفظة «الفكرة» عند لوك. إذ تحدث الادراكات عندما نرى، ونشعر، ونتذكّر، ونتخيّل، وهكذا دواليك. إذن ثمّة نطاقٌ أوسع من النّشاط الذّهنيّ الذي يشمله استعمالنا الحاليّ لهذه اللّفظة. وبحسب هيوم إنّ الادراكات نوعان: الانطباعات «impressions»، والأفكار «ideas».

فالانطباعات هي التّجارب التي نختبرها عندما نرى، ونشعر، ونحبّ، ونكره، ونرغب، أو نريد أيّ شيء. ويصفها هيوم بأنّها أكثر «حيويّةً» من الأفكار، وما يعنيه بذلك أنّها أوضح وأكثر تفصيلاً. فالأفكار هي نسخٌ عن الانطباعات، إنّها موضوعات فكرنا عندما نتذكّر تجربتنا أو نشغّل مخيّلتنا.

على سبيل المثال، لديّ الآن فكرةٌ عن قلمٍ يتحرّك على ورقتي، كما لديّ فكرةٌ عن شخصٍ ما يقلب صفحات كتابٍ خلفي في المكتبة، كما لديّ أيضًا انطباع نسيج الورق الذي أمسكه بيدي. وهذه التّجارب الحسّيّة نشطةٌ، أي سيكون صعبًا إقناعي أنّني أتذكّر تجارب سابقةً أو حتّى أنّني أحلم. وعندما أطبع لاحقًا هذه الأسطر على الكمبيوتر فمن دون شكٍّ سأعود إلى هذه اللّحظة وأتذكّر انطباعاتي. بعد ذلك سأمتلك أفكارًا بدلاً من الانطباعات، ولن تحمل هذه الأفكار النّشاط نفسه (أو «الحيويّة» نفسها بحسب مصطلحات هيوم) تمامًا كما تحملها الانطباعات الحسّيّة الحاليّة التي تكون تلك الأفكار نسخًا عنها.

يعيد هيوم تأكيد ما قاله لوك بأنّه ليس ثمّة من أفكار فطريّةٍ لأنّ **أفكارنا كلّها نسخٌ عن الانطباعات**. بمعنى آخر إنّه من المستحيل لنا امتلاك فكرةٍ عن الشّيء ما لم نختبره أوّلاً كانطباعٍ.

إذن كيف سيتعامل هيوم مع قدرتي على تخيّل جبلٍ ذهبيٍّ على الرّغم من أنّني لم أرَ في حياتي واحدًا، وتاليًا ليس لديّ انطباعًا عنه؟ تقوم إجابته على التّمييز بين الأفكار البسيطة «simple ideas» والأفكار المركّبة «complex ideas». تستمدّ الأفكار البسيطة كلّها من الانطباعات

البسيطة «simple impressions»، وهي أفكارٌ عن أشياء كمثل الألوان، والشّكل، إنّها أفكارٌ لا يمكن تجزئتها إلى أجزاءٍ مركّبةٍ. بينما تكون الأفكار المركّبة مزيجٌ من الأفكار البسيطة. لذلك إنّ فكرتي عن الجبل الذهبيّ هي فكرةٌ مركّبةٌ تتألّف من فكرتيْنِ بسيطتيْنِ هما «الجبل» و«الذّهبيّ». وتاليًا تُستمدُّ هذه الأفكار البسيطة من تجربتي عن الجبال وكذلك عن الأشياء الذهبيّة.

ما يدعم الاعتقاد القائل أنّ أفكارنا كلّها مستمدّةٌ من انطباعاتٍ أوّليّةٍ يأتي من الاقتراح القائل أنّ أيّة فكرةٍ من أفكارنا يمكن تجزئتها بفعل التّفكّر إلى أجزاء مكوّناتها حيث يمكن لحظ أنّها مستمدّةٌ أيضًا من الانطباعات. كما ثمّة ما يدعم هذا الرّأي ويتمثّل بملاحظةٍ عيانيّةٍ تفيد بأنّ الرّجل الضّرير منذ ولادته لن يقدرَ على امتلاك فكرةٍ عن اللّون الأحمر لأنّه لم يكن لديه انطباعًا بصريًّا عن هذا اللّون. كذلك يشير هيوم إلى أنّ المرء الأنانيّ لن يتمكّن من تكوين فكرةٍ عن أحاسيس الكرم.

ولكن على الرّغم من أنّ هيوم يعتبر أنّ تنقيحه لنظريّة الأفكار عند لوك ستمكّنه من تفسير أصل أيّة فكرةٍ محدّدةٍ فهو يقرّ بوجود استثناءٍ على ذلك المبدأ. والاستثناء هو أحد تفاريق اللّون الأزرق المفقود «the missing shade of blue». فالشّخص الذي رأى عددًا كبيرًا من تفاريق اللّون الأزرق قد لا يمتلك انطباعًا عن تفاريقَ محدّدةٍ. وعلى الرّغم من ذلك يستطيع تكوين فكرةٍ عن أحد تفاريق اللّون الأزرق المفقود. وتبعًا لنظريّة هيوم سيكون ذلك أمرًا مستحيلاً لأنّ الشّخصَ لن يمتلك انطباعًا بسيطًا تتطابق معه فكرة اللّون الأزرق. بيد أنّه هيوم لن يأبة كثيرًا بهذا المثل المضاد لأنّه استثنائيٌّ جدًّا، وتاليًا لن ينقّح مبادئه الأساسيّة على ضوئه.

تداعي الأفكار

يقترح هيوم وجود ثلاثة أنواعٍ من الرّوابط بين الأفكار التي توفّر تفسيرًا لطريقة انتقالنا من فكرةٍ إلى أخرى، وهي: التّشابه «resemblance»، والتّجاور «contiguity»، والسّبب والنّتيجة.

إذا **تشابه** شيئان فمن الطبيعيّ أن يجرُّنا فكرتنا عن الأوّل إلى أفكارٍ عن الثّاني، مثلاً، عندما أنظر إلى صورةٍ عن ابنتي فمن الطّبيعيّ أن تُجَرَّ أفكاري إلى ابنتي نفسها. إذا ثمّة شيئان **متجاوران** في الزّمان أو المكان، أي إن يحدثا

على نحوٍ قريبٍ من بعضهما فستجرّ الفكرة عن الشّيء الأوّل إلى الفكرة عن الشّيء الثّاني. إذن إن أفكّر في مطبخي فسينطلق فكري إلى غرفة الجلوس المجاورة لأنّهما قريبان جدًّا من بعضهما. أمّا إذا كان شيئان مرتبطان لأنّ أحدهما سببٌ للآخر فستجرّنا الأفكار عن السّبب إلى أفكارٍ عن النّتيجة، خذ مثلاً إن كانت لديّ فكرةٌ عن استئصال إصبع قدمي لأنّه سببُ ألمٍ لي، فستنطلق أفكاري بسهولةٍ إلى أفكارٍ عن الألم.

ومتسلّحًا بالتّمييز بين الأفكار والانطباعات وبين المبادئ الثّلاثة لتداعي الأفكار «association of ideas» يعتقد هيوم أنّه يمكنه تفسير سير أذهاننا الواعية.

السّببيّة

عندما تضرب طابة بليار طابةً أخرى فهي تسبّب تحرّكها. وهذا ما نراه وهذه هي الطّريقة الّتي نصفه بها. ولكن ماذا يعني قولنا أنّ شيئًا **يسبّب** شيئًا آخر؟ إنّه سؤالٌ محوريٌّ عند هيوم لأنّه قد أشار إلى أنّ تفكيرنا في وقائع الأحداث «matters of fact» يتضمّن المحاججة انطلاقًا من أسبابٍ معروفةٍ إلى نتائجَ متوقّعةٍ، أو من نتائجَ مدركةٍ إلى أسباب محتملةٍ. على سبيل المثال، إذا عثرتُ على ساعةٍ في جزيرةٍ نائيةٍ فسأفترض أنّ سبب وجودها هناك يعود إلى أنّ شخصًا ما كان قد تركها مرّةً على الجزيرة، وإذا سمعت صوتًا يتكلّم في الظّلام فسأفترض وجود شخصٍ هناك. إنّها أمثلةٌ عن التّحليل المنطقيّ انطلاقًا من النّتائج إلى الأسباب. عندما أرى طابة بليارٍ تتدحرج نحو طابةٍ أخرى أتوقّع نتيجتها عندما تحتكّ بها، وبذلك أكون قد حلّلت انطلاقًا من سببٍ نحو نتيجةٍ محتملةٍ. وكذلك يعتمد التّحليل العلميّ على تحليلٍ في السّبب والنّتيجة.

ولكن بدلاً من التّسليم بروابط السّبب والنّتيجة كما نفعل في معظم أوَقاتنا على نحوٍ محتومٍ، يشكّ هيوم في مسألة من أين نتوصّل إلى فكرتنا عنها. فلا يهمّ عدد المرّات الّتي شاهدتُ فيها تصادم طابات البليار، لأنّني لن أتمكّن من لحظ أيّ شيءٍ في الطّابة الأولى سيشير إلى أنّ الطّابة الثّانية **لا بدّ** لها أن تتحرّك باتّجاهٍ معيّنٍ. يعتقد هيوم أنّ التّجربة هي مصدر معرفتنا كلّها بالرّوابط السّببيّة. إذ لن نمتلك أيّة فكرةٍ عمّا سيحدث إلى أنْ نلحظ

تصادم طابقَيْ البليار (أو أقلّه أيّ حدثٍ شبيهٍ بذلك). كما لن يقدر الإنسان الأوّل آدم على معرفة أنّ نتيجة تغطيس رأسه بالماء سيؤدّي إلى غرقه إلى حدّ امتلاكه تجربةً عن الماء.

حالما تعلّم آدم شيئًا بشأن نتائج الماء كان ليتوقّع أنّها ستتصرّف على النّحو نفسه. هذا الضّرب من التّحليل حول المستقبل القائم على الانتظام الماضي يُعرف بالاستقراء «induction». فالأسباب المتشابهة تنتج نتائجَ متشابهةً، ولا يسعنا سوى الافتراض أنّ المستقبل سيكون شبيهًا بالماضي. ولكن في هذه المرحلة تصبح المشكلة المعروفة بمشكلة الاستقراء ظاهرةً. لذا إنّ تعليلنا لافتراض أنّ المستقبل سيكون شبيهًا بالماضي هو تعليلٌ ضعيفٌ، بيد أنّه يشكّل أساس فكرنا كلّه. لا أستطيع استعمال واقعة أنّ افتراض الانتظام في الطّبيعة قد ساعدني في الماضي بوصفه تعليلاً للتّحليل الاستقرائيّ حول المستقبل، إذ سيكون ذلك حجّةً دائريّةً، أي عبر استعمال الاستقراء لتعليل الاستقراء. والحقّ أنّها مجرّد عادةٍ يمتلكها البشر ولو أنّها تساعدنا جيّدًا عمومًا. إنّهما العادة «custom» والإلف «habit» اللّذان يقودانِنا عبر الحياة، لا قدرات العقل.

إذن عندما يتمّ تفحّص معرفتنا بالسّبب والنّتيجة بدقّةٍ فسيودي بنا الأمر إلى افتراض أنّه إذا وُجد شيئان دائمًا مع بعضهما، حيث يسبق الأوّل الثّاني، فسنسمّي الأوّل سببًا والثّاني نتيجةً. إذ ليس ثمّة من رابطٍ ضروريٍّ بين سببٍ ونتيجته ما عدا الذي يسمّيه هيوم «الاقتران الثّابت» «constant conjunction» والأولويّة في الزّمان للسّبب نحو النّتيجة. ولا يعني ذلك أنّ هيوم يريد منّا التّخلّي عن ثقتنا بالرّوابط القائمة بين الأسباب والنّتائج، وهو أمرٌ مستحيلٌ علينا القيام به، إنّما يبرهن مدى قلّة اعتماد سلوكنا على العقل ومدى أغلب اعتمادنا على الطّبيعة والإلف.

الإرادة الحرّة

عادةً ما اعتُبرت الإرادة الحرّة غير متطابقةٍ مع فكرة أنّ أفعالنا كلّها مسبّبةٌ. فإذا كان كلّ فعلٍ يقوم به الإنسان هو نتيجةٌ عن سببٍ مسبقٍ فالكلام عن تحكّمنا بأفعالنا هو كلامٌ مضلّلٌ، لذلك تبعًا لهذا الرأي إنّ حرّيّة الإرادة هي مجرّد وهمٍ. ومن دون الإرادة الحرّة ليس ثمّة من مجالٍ للمسؤوليّة الأخلاقيّة والمحاسبة، أي إن تكن أفعالنا كلّها مسبّبةً وخارجةً

عن قدرتنا في التحكّم بها فلن يكن مناسبًا مدحنا أو لومنا بناءً عليها.

اعترض هيوم على هذا الضّرب من التّفكير، حيث حاجج أنّ أفعالنا كلّها مسبَّبةٌ وأنّنا نمتلك إرادةً حرّةً، ويُعرف هذا الرّأي عادةً بالتّوفيقيّة «compatibalism». لكنّ حجّة هيوم ناقصةٌ قليلاً، حيث يشدّد أنّ البشر خاضعون لقوانين الطّبيعة تمامًا كالمادّة، مثلاً، إنّ الدّوافع المتشابهة تميل إلى إنتاج أفعالٍ متشابهة، أي نعثر في العالم البشريّ على الاقتران الثابت للسّبب والنّتيجة نفسه الذي نعثر عليه في العالم المادّيّ. فالذي يترك محفظةً مليئةً بالذّهب على رصيف شارع «شارينغ كروس» «Charing Cross» لن يتوقّع أن يجدها هناك بعد عودته، تمامًا كعدم توقّعه في نموّ جناحين له ليطيرَ بهما. ثمّة انتظامٌ متوقّعٌ في السّلوك البشريّ، وهذا الأمر جليٌّ عبر التّاريخ وكذلك في كلّ أمّةٍ. ولا يقوّض هذا الانتظام في الطّبيعة البشريّة إمكانيّة اختيار كلّ واحدٍ منّا ما سيفعله. هكذا عند هيوم ليس ثمّة من تناقضٍ بين أفعالنا المتوقّعة وبين أفعالنا المختارة بحرّيّة.

وينظر هيوم في الاقتراح القائل أنّ تفسيره للسّلوك البشريّ يحمل نتيجةً واحدةً من بين الاثنين: إمّا أنّ أفعالنا لن تكونَ خاطئةً لأنّه يمكن إرجاعها إلى الله بصفته سببها، إمّا أنّ أفعالنا الشّريرة تنبع من الله. وساخرًا يرفض هيوم الخيارين، إذ يصفهما بأنّهما سخيفان، كما يعتبر أنّ الإجابة على هذه المشكلة تخرج عن مجال فلسفته، بيد أنّ معظم قرّائه قدّروا أنّه يقدّم هجومًا مبطّنًا على مفهوم الله. فإذا ليس ثمّة من إلهٍ أو إن لم يكن الله كما صوّره اللّاهوتيّون لنا فقد لا يكون ثمّة مشكلةٌ في نسب مسؤوليّة الأفعال البشريّة الشّرّيرة إليه.

إنّ شكوكيّة هيوم حول الحجج المختلفة لوجود الله تظهر في فصلين مهمّين، فالأوّل مرتبطٌ بما يُعرف بحجّة التّصميم «Argument from Design»، والثاني مرتبطٌ بالمعجزات «miracles». هذان الفصلان لم تتضمّناهما **الرّسالة**، فقد اعتُبرا مثيران للجدل جدًّا عندما نُشرا في **تحقيق في الذّهن البشريّ** حيث كان نقاش المعجزات عرضةً للعديد من المنشورات التي كتبها لاهوتيّون ساخطون. ولأنّ الفصل الذي يعالج حجّة التّصميم يتداخل جوهريًّا بالحجّة المطروحة في كتابه **محاوراتٌ في الدّين الطّبيعيّ** (وهو موضوع الفصل القادم) لن أناقشه هنا.

المعجزات

يطلب منّا هيوم التّسليم بمبدأ أنّ الحكيم دائمًا ما سيقيس اعتقاده بناءً على الدّليل المتوفّر في أيّة مسألةٍ. هذا المبدأ غير المثير للجدل هو نقطة الانطلاق عند هيوم لرفض الرّأي القائل أنّه ينبغي علينا الإيمان بالأقوال التي يدّعي فيها أصحابها أنّهم شهدوا على معجزاتٍ.

إنّ هيوم واضحٌ جدًّا في ما يخصّ تعريف المعجزات، إنّها خرقٌ للقانون الطّبيعيّ التي عادةً ما يُفترض أنّ سببها هو الله. ولا يجب الخلط بين المعجزات وبين الحوادث الخارجة عن المألوف، مثلاً إذا بدأت أطير مسافة قدمين فوق الأرض من دون دعامةٍ لتبقيني في الهواء فسيكون هذا الحدث معجزةً، بينما إن ربحت اليانصيب فسيكون مجرّد أمرٍ خارجٍ عن المألوف. فالطّيران فوق الأرض يعني معارضة القوانين الفيزيائيّة القائمة، في حين أنّ الفوز باليانصيب ليس معجزةٍ (إلاّ إذا ربحت الجائزة من دون سحب شبكة)، إنه مجرّد حدثٍ لم يكن مرجّحًا نظرًا إلى الاحتمالات الكبيرة لعدم حدوثه معي.

وقد زعم العديد من النّاس أنّهم شهدوا على معجزاتٍ بالمعنى المذكور أعلاه. لكنّ هيوم يحاجج أنّه لا ينبغي علينا تصديق شهادتهم إلاّ إذا كانوا يكذبون في حدوث تلك المعجزة أو تمّ خداعهم بحدوثها. ينبغي علينا دائمًا تصديق المعجزة الأقلّ، والتفضيل الدائم للتّفسير الذي يعتمد على الحدث الخارج عن المألوف بدلاً من تفضيل الحدث العجائبيّ. وهذه هي السّياسة المعقولة لمن يقيس الاعتقاد بناءً على الدّليل المتوفّر.

يقترح هيوم أنّ على الدّليل أن يدفعنا دائمًا إلى الاعتقاد بعدم حدوث أيّة معجزةٍ، وذلك بسبب ثبات القوانين الطّبيعيّة التي قد أكّدتها الملاحظات العيانيّة المتعدّدة. وبناءً على مبدأ الاعتقاد قياسًا بالدّليل المتوفّر، يعتبر هيوم أنّ شهادة العيان على المعجزات هي دليلٌ غير كافٍ ليُبنى عليه الرّأي القائل بأنّه تمّ خرق قانونٍ طبيعيٍّ. ويدعم الفيلسوف موقفه بالوقائع المستمدّة من علم النّفس، ألا وهي أنّ البشر يستحصلون على عددٍ كبيرٍ من اللّذّة من مشاعر الدّهشة والتّعجّب، وغالبًا ما تصحب تقارير المعجزات هذه المشاعر التي يمكنها أن تكونَ مثيرًا «stimulus» لخداع الذّات، سواءٌ أكان الذي تشهده معجزةً أم لم يكن. ومعظم الذين يزعمون أنّهم شهدوا على معجزاتٍ يصبحون ذا شأنٍ عظيمٍ، إذ من المرجّح أنّهم سيعاملون معاملةً خاصّةً، وسيتمّ اعتبارهم مختارين من عند الله. وهذا ما يمكن أن يلعب دورًا محفّزًا وقويًّا لخداع الآخرين أو لخداع الذّات.

تجتمع هذه العوامل كلّها لترجّح عدم حدوث أيّة معجزةٍ. ولا يستثني هيوم الاحتمال المنطقيّ في حدوث المعجزات، إنّما يقترح أنّ الحكيم لا ينبغي عليه أبدًا تصديق أيّ تقريرٍ عنها.

شوكة هيوم

يختم هيوم تحقيقه بإدانةٍ قاسيةٍ للكتابة الفلسفيّة الّتي لا تبلغ مستوى مبادئه التجريبيّة الصّارمة، فيطرح سؤالين قبل الشّروع في قراءة أيّ كتابٍ، وهذه الثنائيّة المتضادّة الّتي وضعها هذانِ السّؤالانِ باتت تُعرف بشوكة هيوم «Hume’s Fork». أمّا السّؤالان فهما: هل يحتوي الكتاب على تحليلٍ تجريديٍّ شبيهٍ بذاك الذي نعثر عليه في الرّياضيّات أو الهندسة؟ وإن كان الجواب لا، فهل يحتوي الكتاب عندها على وقائعَ من النّوع الذي يمكن لحظه أو اختباره؟ وإذا كانت الإجابة عن هذا السّؤال أيضًا لا، يعلن هيوم حكمه الآتي: «إذن ألقوا به إلى النّار لأنّه لا يحتوي على شيءٍ سوى السّفسطة والأوهام.»

نقد تحقيقٍ في الذّهن البشريّ

يفترض مسبقًا نظريّة الأفكار

لقد كانت فلسفة هيوم عصيّةً على النّقد، بخاصّةٍ موقفه من الاستقراء. لكنّ الجزء من فلسفته الذي نقده معظم الفلاسفة المعاصرين هو نظريّته في الأفكار. لم يحاجج هيوم فعليًا لهذه النّظريّة في الذّهن، إنّما سلّم بها ونقّحها. بيد أنّه ثمّة العديد من الصّعوبات والمشكلات الّتي تنشأ ضدّ هذا النّوع من النّظريّة التّمثيليّة، وقد ذكرتُ بعضها في الفصل السّابق في سياق نقد **مقالة** لوك، كمثل مشكلة الأنيسان.

إنّ أحد تفاريق اللّون الأزرق المفقود يُعدُّ مثلاً مضادًّا

وكما رأينا آنفًا يعتبر هيوم أنّ المَثل الذي أعطاه حول أحد تفاريق اللّون الأزرق المفقود يمكنه أن يكونَ مثلًا مضادًا ضدّ رأيه القائل أنّ أفكارنا كلّها مستمدّةٌ من انطباعاتٍ مسبقةٍ، لكنّه يرفضه بوصفه حالةً استثنائيّةً. لكنّ أشباه هذا المثل يمكن وضعها أيضًا على الحواسّ الخمس: النّغمة المفقودة في المدرج الموسيقيّ، والذّوق المفقود بين ذوقين معروفين، والنّسيج المفقود، والرّائحة المفقودة الّتي

تقع بين عطرين. هذا النّوع من الأمثلة إذا أُخذ على محمل الجدّ فهو يمثّل تهديدًا خطيرًا على نظريّة هيوم في الذّهن أكثر ممّا يعتقد به الأخير.

ولكنْ ثمّة طريقتان على الأقل يستطيع هيوم بوساطتهما الرّدّ على هذا النّوع من النّقد. ففي الأولى، يمكنه أن يرفض إمكانيّة امتلاك فكرةٍ عن أحد تفاريق اللّون الأزرق المفقود (أو ما شابهه)، غير أنّه لا يختار هذه الطّريقة. أمّا في الطّريقة الثانية، فيستطيع أن يعتبر فكرة أحد التّفاريق اللّون الأزرق المفقود فكرةً **مركّبةً**، وربّما تكون جمعًا بين فكرتَي الأزرق وبين فكرة كونه لونًا أقلّ ازرقاقًا منه. إنّما بسبب التزام هيوم بافتراض أنّ أفكار الألوان هي دائمًا أفكارٌ بسيطةٌ فهو لا يختار هذه الطّريقة أيضًا.

تواريخ

1711 وُلد في إدنبره، اسكتلندا.

1739-1740 نشر كتاب **رسالةٌ في الطّبيعة البشريّة**.

1748 نُشر كتاب **تحقيقٌ في الذّهن البشريّ**.

1776 مات في إدنبره.

1779 نُشر كتاب **محاوراتٌ في الدّين الطّبيعيّ** بعد وفاته (أُنظر الفصل القادم).

مسرد المصطلحات

التّوفيقيّة: وهو الاعتقاد القائل أنّ لدى أفعالنا كلّها أسبابٌ مسبقةٌ وأنّه لدينا إرادةٌ حرّةٌ فعليّةٌ لا وهمٌ عنها.

الاقتران الثّابت: وهي عندما يُعثر على شيئينِ أو أكثر مقترنينِ ببعضهما دائمًا.

التّجاور: وهي المجاورة كمثل التّجاور في الزّمان أو في المكان.

الفكرة: وهي نسخةٌ عن الانطباع. لاحظ أنّ استعمال هيوم لهذا المصطلح محدّدٌ أكثر من استعمال لوك له.

الانطباع: وهو كلّ إدراكٍ مباشرٍ يضمّ أحاسيسنا الخاصّة. وبحسب

هيوم إنّ الانطباعات هي أكثر نشاطًا (حيويّةً) من الأفكار التي تنشأ عنها.

الاستقراء: وهو التّعميم القائم على حالاتٍ محدّدةٍ. تستخدم الاستقراء عندما تتوقّع المستقبل بناءً على ما حدث في الماضي.

المعجزة: خرقُ قانون الطّبيعة الذي يُنسب إلى تدخّل الله.

الإدراك: وهو المصطلح الذي يستعمله هيوم للإشارة إلى أيّ فكرٍ سواءً أكان انطباعًا أم فكرةً.

الشّكوكيّة: وهي مذهب الشّكّ الفلسفيّ.

قراءاتٌ إضافيّةٌ

Bryan Magee *The Great Philosophers* (Oxford: Oxford University Press, 1988)

وهو مقابلة براين ماغي مع جون باسمور «John Passmore» حيث يقدّم الأخير نظرةً عامّةً عن بعض مواضيع هيوم المحوريّة.

Stephen Priest, *The British Empiricists* (Harmondsworth: Penguin, 1990).

وفيه فصلٌ يتناول فلسفة هيوم عمومًا.

Barry Stroud *Hume* (London: Routledge, Arguments of the Philosophers series, 1977)

وهو كتابٌ أكثر تخصّصًا حيث يركّز على الجوانب التّأسيسيّة والشّكوكيّة في مشروع هيوم الفلسفيّ.

E.C. Mossner's biography *David Hume* (Oxford: Oxford University Press, 2nd edn, 1980)

وهو يقدّم قراءةً ممتعةً عن ديفيد هيوم.

David Edmonds and John Eidnow *Rousseau's Dog* (London: Faber, 2006)

وهو يتناول الخلاف العلنيّ الذي نشب بين ديفيد هيوم وجان جاك وروسّو.

الفصل الثّاني عشر: ديفيد هيوم - محاوراتٌ في الدِّين الطّبيعيّ

قلّةٌ قليلةٌ من الفلاسفة كتبوا بنجاحٍ في أسلوب المحاورة باستثناء أفلاطون. أمّا ديفيد هيوم فهو استثناءٌ مثيرٌ للإعجاب، حيث إنّ كتابه **محاوراتٌ في الدّين الطّبيعيّ** هو تحفةٌ من ناحية الحجّة الفلسفيّة والصّياغة الأدبيّة. ولكن خلافًا لأفلاطون الذي أعطى سقراط من الجمل أفضلها، فقد وزّع هيوم الحجج المُحكمة بالتّساوي بين المتكلّمين الثلاثة الأساسيّين، وهم ديميا «Demea»، كليانثيس «Cleanthes»، وفيلو «Philo». ولكنّ من الواضح أنّ موقفه الفلسفيّ منسجمٌ أكثر مع موقف الأخير. وغاية هذا الأسلوب هو شدُّ القارئ إلى النّقاش، حيث لا يُتلى الرّأي «المصيب» بوضوحٍ، بل لا بدّ من اكتشافه عبر الرّأي والرّأي المضادّ في المحاورة، وهذه تقنيّةٌ استعارها هيوم عن الكاتب اللاّتينيّ شيشرون «Cicero».

لم ينشر هيوم هذا العمل في خلال حياته، فقد خاف من اضطهاد السّلطات الدّينيّة له. لكنّه عانى الكثير ليتأكّد من نشره بعد وفاته. أمّا الموضوع المحوريّ للكتاب فهو حجّة التّصميم لوجود الإله المسيحيّ. لقد كانت حجّة التّصميم أساس مناصري الدّين الطّبيعيّ «natural religion»، أي أولئك الذين يقيمون معتقداتهم الدّينيّة على أدلّةٍ علميّةٍ. وعادةً ما كان يتعارض الدّين الطّبيعيّ مع الوحي «Revelation»، حيث قام برهان الوحي على إثبات وجود الله وصفاته كما جاء في الأناجيل مع ما تحمله من أخبارٍ عن المعجزات التي قام بها المسيح، بخاصّةٍ مسألة قيامته من بين الأموات. وسبق لهيوم أن شنّ هجومًا متماسكًا ضدّ مزاعم الوحي في مقالته المثيرة للجدل «في المعجزات» «Of Miracles» حيث ظهرت تلك الأخيرة في **تحقيقٌ في الذّهن البشريّ** (الذي جرت مناقشته في الفصل السّابق). يتعرّض الدّين الطّبيعيّ في المحاورات إلى السّهام النّقديّة اللاّذعة إنّما على نحوٍ مبطّنٍ، لأنّ الحجج تقدّمها شخصيّاتٌ خياليّةٌ ولا يطرحها هيوم نفسه بصوته المباشر.

الشّخصيّات

على الرّغم من ذكر أسماء خمس شخصيّاتٍ في **المحاورات** فالنّقاش يدور بين ثلاثة متكلّمينَ رئيسيّينَ: كليانثيس، وديميا، وفيلو. أمّا المحادثة كلّها فينقلها بمفيلوس «Pamphilius» إلى صديقه هيرميبوس «Hermippus»، لكنّهما لا يتدخّلان في النّقاش الفلسفيّ.

تدافع كلّ شخصيّةٍ من الشّخصيّات الثلاث عن موقفها. إذ يناصر كليانثيس حجّة التّصميم، وهو الرّأي القائل أنّ التّصميم الظاهر في الكون برهانٌ على وجود اللّه، إذن إنّه مدافعٌ عن الدّين الطّبيعيّ. في حين أنّ ديميا هو إيمانيٌّ «fideist»، أي لا يثق في العقل، بل يُلزم نفسه بالإيمان أنّ اللّه موجودٌ ولديه الصّفات المنسوبة إليه. لكنّه أيضًا يؤمن بما يسمّى حجّة العلّة الأولى «First Cause Argument» التي تقدّم برهانًا قاطعًا على وجود اللّه. أمّا فيلو فهو شكوكيٌّ ليّنٌ، حيث تشكّل حججه تلك الحجج التي كان ليفرح هيوم في استعمالها. إنّ دوره الأساسيّ في المحاورات هو نقد المواقف التي تقدّمها الشخصيّتينِ الأخريّينِ، وتاليًا برهنة أنّ العقل لا يمكنه تقديم أيّ شيءٍ ذي قيمةٍ في ما يخصّ صفات اللّه، حيث يشكّل نقده لحجّة التّصميم وللنتائج المستمدّة منها ضربةً مدمّرةً. ومن السّهل اعتبار فيلو ملحدًا في معظم الكتاب، على الرّغم من أنّه يعتبر أنّ وجود اللّه أمرٌ بديهيٌّ وأنّ الأسئلة المهمّة مرتبطةٌ فقط بالصّفات التي يمتلكها. وليس واضحًا إذا ما كانت هذه لمسةً تهكّميّةً أضافها هيوم لتجنّب تُهمات الإلحاد.

حجّة التّصميم

يطرح كليانثيس «الحجّة البَعديّة» «argument *a posteriori*» التي باتت تُعرف الآن بحجّة التّصميم. تنطلق الحجج البَعديّة من التّجربة. إنّها الحجّة التي تمكّننا من برهنة وجود إلهٍ خيّرٍ، وكلّيّ القدرة، وكلّيّ المعرفة، عبر الانطلاق من العالم المادّيّ. إذا نظرنا حولنا فسنجد أنّ كلّ مظهرٍ من مظاهر العالم الطّبيعيّ يحمل علامة تصميمٍ، إذ ينسجم كلّ شيءٍ مع بعضه تمام الانسجام كالآلة. مثلاً إنّ العين البشريّة ملائمةٌ للنّظر، فتبدو العدسات، والقرنيّات والشّبكات أنّه قد صمّمها ذكاءٌ خارقٌ، وأنّ تصميم وبناء العين هو أكثر مهارةً من أيّ شيءٍ صنعته الأيادي البشريّة. أمّا النّتيجة التي يستخلصها كليانثيس من هذه الملاحظات العيانيّة أنّه لا بدّ أن يكون

ثمّة خالقٌ ذكيٌ صمّم هذا العالم الطّبيعيّ. كذلك لا بدّ لهذا الخالق أن امتلك ذكاءً بمقياس عظمة عمله، وتاليًا لا بدّ أن يكون الخالق هو اللّه كما تمّ تصوّره تقليديًا. بمعنًى آخر يقيم كليانثيس تماثلاً بين الطّبيعة وبين المصنوعات البشريّة، ويستنتج إثر ذلك أنّ اللّه موجودٌ، وأنّه كائنٌ خيّرٌ، وكلّيّ القدرة، وكلّيّ المعرفة.

ويلجأ كليانثيس إلى العديد من الأمثلة المشهورة لدعم حجّته، نحو، إذا سمعنا صوتًا يتكلّم في الظّلام فسوف نستنتج حتمًا ومنطقيًا أنّه ثمّة شخصٌ هناك. إذ سيشكّل الصّوت في الظّلام دليلاً كافيًا على هذا الاستنتاج. وعلى هذا النّحو توفّر أعمال الطّبيعة دليلاً على وجود اللّه، تمامًا كما سيوفّر الصّوت النّاطق في الظّلام دليلاً على حضور متكلّمٍ.

وثمّة مثلٌ آخر يستعمله كليانثيس وهو مثل المكتبة المُبرعِمة «vegetating library». تخيّلْ أنّ الكتب كائناتٌ حيّةٌ حيث يمكنها التّكاثر كالنّباتات. وإذا اكتشفنا كتابًا ذا علاماتٍ (أي كلماتٍ منظّمةٍ في ترتيبٍ ذي معنًى) عندئذٍ سنتعامل مع الأمر على أنّه برهانٌ قاطعٌ على أنّ الذي كتبها هو كائنٌ ذكيٌ. ولو كانت الكتب تتكاثر فهذا لن ينتقض من الدّليل المقدّم ألا وهو أنّها تحتوي على آثار فكرٍ. ويزعم كليانثيس على نحوٍ مشابهٍ أنّنا نستطيع قراءة الذّكاء والتّصميم في أعمال الطّبيعة، فوحده المرء الدّغمائيّ سينكر الدّليل الذي توفّره الطّبيعة على وجود اللّه وصفاته. لكنّ معظم الكتاب ينشغل بنقد حجّة كليانثيس، والنّقد تتولّاه شخصيّة فيلو بالإضافة إلى شخصيّة ديميا (إلى حدٍّ ما).

نقد حجّة التّصميم

ضعف التّماثل

ثمّة حجّةٌ يستخدمها فيلو ضدّ حجّة التّصميم وهي أنّها تقوم على تماثلٍ ضعيفٍ بين العالم الطّبيعيّ أو أجزاء منه وبين الابتكارات البشريّة. تعتمد حجج التّماثل على وجود تشابهاتٍ بين شيئين أثناء مقارنتهما. فإذا كانت التّشابهات سطحيّةً فستكون النّتيجة المستمدّة منها ضعيفةً، كما ستتطلّب النّتيجة دليلاً آخر أو حجّةً أخرى لدعمها.

إذا تفحّصنا منزلاً فمن المنطقيّ أن نستنتج انطلاقًا من بنيانه أنّ من

صمّمه بنّاءٌ أو مهندسٌ، وهذا لأنّه كان لدينا تجربةٌ بالنّتائج المتشابهة (للأبنية الأخرى) التي أدّى إليها هذا السّبب (أي سبب كونها مصمّمةً على يدَيْ بنّاءٍ أو مهندسٍ). إذن إلى حدّ الآن نحن واقفونَ على أسسٍ ثابتةٍ عندما نستخدم حجّة التّماثل. ولكنْ عندما يُقارن كونٌ بكامله ببيتٍ، فإنّ الاختلافات بين الأمرينِ المقارنينِ بارزةٌ جدًّا إلى حدّ أنّ النّتائج القائمة على هذا التّماثل المزعوم بين هذين الشّيئين لا يمكنها إلاّ أن تكون مجرّد ضربٍ من التّكهّن. بيد أنّ كليانثيس يتعامل مع هذا النّوع من حجّة التّماثل على أنّه دليلٌ قاطعٌ على وجود الله وصفاته.

الحدود الموضوعة على النّتيجة

إنّ المبدأ الأساسيّ الذي تقوم عليه حجّة التّصميم هو أنّ النّتائج المتشابهة تُنتجها أسبابٌ متشابهةٌ. ولأنّ الأجزاء والكلّ في العالم الطّبيعيّ تشبه الآلة في بعض جوانبها فمن المنطقيّ الاستنتاج أنّها تنشأ من السّبب نفسه تمامًا كالآلة، أي تنشأ عن تصميمٍ ذكيٍّ. ولكن، كما يشير فيلو إلى أنّه إذا تمّ تطبيق هذا المبدأ فسيُدفع كليانثيس نحو اتّخاذ شكلٍ متطرّفٍ من الأنسنة «anthropomorphism» (وهي النّزعة إلى إسقاط خصائص إنسانيّةٍ على كائناتٍ غير بشريّةٍ، وفي هذا الإطار إسقاطها على الله).

على سبيل المثال، يعلّمنا اللاّهوت التّقليديّ أنّ الله كاملٌ، ولكن إذا أخذنا التّماثل بين المُصمّم الإلهيّ وبين المُصمّم البشريّ على محمل الجدّ، فلا يمكن تعليل مزعمنا أنّ الله كاملٌ لأنّ المصمّمينَ البشر ليسوا كاملين. وفي هذه الحالة ولو برهنت حجّة التّصميم وجود خالقٍ، فهي لن تفيدنا في مسألة صفاته.

خذ مثلاً آخر، وهو أنّ اللّاهوت التّقليديّ وحدانيُّ الألوهة «monotheistic». لكنّما معظم المشاريع الكبرى التي يضعها البشر تكون نتيجة تعاون المصمّمينَ والبنّائينَ معًا، فإذا استخدمنا التّماثل حرفيًّا في محاولتنا لتفسير عمليّة خلق الكون فعلينا أنْ نأخذ على محمل الجدّ فكرة خلق الكون بوساطة فريقٍ من الآلهة.

تفسيراتٌ بديلةٌ

يقترح فيلو أيضًا عددًا من التّفسيرات البديلة للنّظام والتّصميم القائمينِ في العالم، وبعض هذه التّفسيرات متكلّفٌ. يتمثّل رأيه بأنّنا إذا تفحّصنا بدقّةٍ الدّليل الذي تقدّمه حجّة التّصميم فهو لا يستطيع إزالة

هذه التّفسيرات البديلة. إذ ثمّة أقلّه دليلٌ عليها تمامًا كما يوجد دليلٌ على أنّ الإله المسيحيّ هو مصدر النّظام والتّصميم في الكون.

مثلاً، يقترح فيلو تقريبًا نظريّة التّطوّر القائمة على الانتقاء الطّبيعيّ، حيث يخمّن أنّه يمكن لهذا التّصميم الظّاهر أنّه نشأ من واقعة أنّ تلك الحيوانات لم تتكيّف جيّدًا مع البيئة التي وجدت نفسها فيها، ما أدّى إلى موتها. لذا ليس علينا أن نستغرب العثور على حيواناتٍ متكيّفةٍ جدًّا مع محيطها. وبعد أن طرح داروين «Darwin» أفكاره حول التطوّر، حوالى قرنٍ بعد **محاورات** هيوم، اعتبر معظم العلماء أنّ نظريّة الانتقاء الطّبيعيّ الموضوعيّ هي أفضل تفسيرٍ متوفّرٍ لهذا التّصميم الظّاهر في الحيوانات والنّباتات.

كذلك ثمّة تفسيرٌ آخر يتلهّى به فيلو وهو أنّ عنكبوتًا عملاقًا غزل الكون من بطنه. أمّا الغاية من هذا التّفسير فهو أنّ النّظام والتّصميم الظاهرين لا ينبعان بالضّرورة من دماغٍ ذكيّ. فالعناكب تحيك شبكاتٍ ذات نظامٍ وتصميمٍ لكنّها تحيكها من بطنها. ويتّفق فيلو على أنّ التّماثل بين العنكبوت وبين خالق الكون قد يبدو تماثلاً سخيفًا، ولكن إذا كان ثمّة من كوكبٍ لا تقتنه سوى العناكب فسيبدو تفسيرًا طبيعيًّا للنّظام القائم فيه، تمامًا كما يبدو بالنّسبة لنا أنّ التّصميم الظّاهر ينبع من فكرٍ شبيهٍ بالبشر.

الشّرّ

إنّ أكثر نقدٍ مدمّرٍ يوجّه إلى حجّة التّصميم هو النّقد الذي تطرحه مشكلة الشّرّ. كيف لإلهٍ خيّرٍ أن يصمّم عالمًا يحوي هذا الكمّ من المعاناة؟ يصوّر فيلو صورةً عن الحياة البشريّة ممزوجةً بالألم، فيردّ كليانثيس عليه بأنّ هذا الألم قد يكون أهون الشّرّين. ويرى الأخير أنّ غاية الله من تصميم عالمٍ فيه مجالٌ للألم والمعاناة هو في أنّ العالم البديل سيكون أسوأ من هذا العالم. ولكن يصرّ فيلو على موقفه بأنّ الإله الكلّيّ القدرة كان بإمكانه خلق عالمٍ أفضل، أو أقلّه هذا ما يبدو عليه الأمر لدى الفانين. ويقدّم فيلو أربعة أسبابٍ للمعاناة لا يبدو أيًّا منها ضروريًّا لكنّها كلّها تشكّل جزءًا من الوضع البشريّ.

أوّلاً، إنّنا مكوّنون على هذا النّحو حيث نحتاج الألم واللّذّة في بعض الحالات لكي يدفعا بنا نحو التّصرّف. يبدو أنّنا قد صُمّمنا على هذا النّحو إلى حدّ أنّ ألم الظّمأ يعطينا محفّزًا قويًّا للبحث عن المياه؛ كما يعتبر فيلو أنّه يمكن أن تدفعنا أيضًا رغبةٌ محضةٌ للّذّة ذات درجاتٍ متفاوتةٍ. ثانيًا،

يتّبع العالم ومن ضمنه عالم البشر ما يسمّيه فيلو «القوانين العامّة» «general laws»، وهي قوانين الفيزياء. والنّتيجة المباشرة عن ذلك هو حدوث شتّى أنواع الكوارث. ولكن حتمًا يستطيع إلهٌ خيّرٌ وقديرٌ التّدخّل لإيقاف هذه الأحداث. إذ بعض التّعديلات البسيطة قد تُنتج عالمًا أفضل ذا معاناةٍ أقلّ (كما في انتزاع بعض الأجزاء من دماغي ستالين وهتلر مثلًا)، لكنّ الله اختار ألاّ يتدخّل. ثالثًا، تزوّدنا الطّبيعة بأقلّ ما نحتاج إليه للنّجاة، ما يجعلنا هشّين أمام أقلّ تبدّلٍ في ظروفنا. ويقترح فيلو أنّ الإله الخيّر الشّبيه بالأهل كان ليكرمنا بأشياءَ كالأكل، والقوّة الطّبيعيّة. رابعًا، يشير فيلو إلى خطأ الصّانع الظّاهر في تصميم الكون، أقلّه حينما يُنظر إلى الأمر من منظور الإنسان. حيث نجد أنّه على الرّغم من أنّ تساقط الأمطار ضروريٌّ لنموّ النّبات وليمنحنا الارتواء، لكنّها تمطر كثيرًا ما يؤدّي إلى حدوث الفيضانات. وتبعًا لهذه الأخطاء في التّصميم يخلص فيلو إلى نتيجةٍ مفادها أنّه لا بدّ لخالق الكون أن كان لامباليًا بالمعاناة البشريّة. حتمًا لا تقدّم حجّة التّصميم دليلًا كافيًا للتّسليم في الاعتقاد بخالقٍ خيّرٍ.

حجّة العلّة الأولى

على الرّغم من أنّ معظم النّقاش الدّائر في **المحاورات** يركّز على حجّة التّصميم فهي ليست وحدها البرهان المزعوم على وجود الله وطبيعته. فديميا مدافعٌ شرسٌ عمّا يسمّيه «الحجّة القَبليّة البسيطة والجليلة» «simple and sublime argument *a priori*»، والمعروفة بالحجّة الكوزمولوجيّة أو حجّة العلّة الأولى. إنّها الحجّة الّتي تبدأ من افتراض أنّ كلّ ما يوجد لا بدّ من أن يمتلك سببًا مسبقًا يفسّر وجوده. فإذا تابعنا سلسلة النّتائج والأسباب فعلينا إمّا المضي خلفًا بما بات يُعرف الآن بالمتراجعة اللاّمتناهية «infinite regress»، إمّا سنجد علّةً لا علّةَ لها، وهي علّةٌ موجودةٌ بالضّرورة. يعتبر ديميا أنّ الخيار الأوّل هو سخيفٌ ويستنتج أنّ العلّةَ الّتي لا علّةَ لها والموجودة بالضرورة هي العلّة الأولى لكلّ شيءٍ، وهو الله. ويردّ كليانثيس على ذلك بأنّه إذا كنّا نبحث عن علّةٍ أولى لكلّ شيءٍ فليس علينا التّراجع أبعد من الكون نفسه، أي ليس ثمّة من حاجةٍ لطرح علّةٍ تسبق ذلك، ولصياغة الأمر في شكلٍ آخر: حتّى لو برهنت علّة الحجّة الأولى أنّه ثمّة كائنٌ موجودٌ بالضّرورة فهذا ليس برهانًا أنّ تلك العلّة هي الله كما تصوّره المسيحيّون تقليديًّا.

هل كان هيوم ملحدًا؟

لقد ذكرت آنفًا صعوبة الكشف على نحوٍ دقيقٍ ما كان رأي هيوم في الدّين انطلاقًا من **المحاورات**. فعلى الرّغم من أنّ فيلو هو الشّخصيّة الأقرب تفكيرها إلى هيوم فهو ليس الشّخصيّة النّاطقة باسم الفيلسوف. إذ سلّم العديد من معاصري هيوم بأنّه كان ملحدًا، ومن دون شكٍّ إذا ما تمّ نشر **المحاورات** في خلال حياته فسيُعدّ الكتاب برهانًا حاسمًا على إلحاده. ولكن من المثير للاهتمام أنّ هيوم صُدِم عندما قابل ملحدينَ علنيّينَ في باريس في ستينيّات القرن الثّامن عشر، ولعلّ آراءه قد تغيّرت في نهاية حياته.

كانت عقيدته المعلنة هي الشّكوكيّة المبسّطة، وهي شكلٌ معتدلٌ عن مذهب الشّكوكيّة حيث لا يثق بشيءٍ، ولكنّه لا يذهب إلى المغالاة الّتي ذهب إليها أولئك الشّكوكيّون الذين عاشوا حياتهم رافضينَ التّسليم بأيّ شيءٍ. إنّ الشّكوكيّة المبسّطة حينما تُطبّق على الأسئلة المرتبطة بالدّين تقرب من الإلحاد لكنّها لا تبلغه. فالشّكوكيّ المبسّط لا يسلّم بحجّة التّصميم على أنّها برهانٌ على وجود إلهٍ مسيحيّ وعلى صفاته، فالقول بوجود دليلٍ غير كافٍ ليُبنى عليه الاعتقاد في وجود اللّه ليس بالأمر نفسه كقولك أنّ اللّه غير موجودٍ. ولربّما اعتقد هيوم أنّ الإلحاد نفسه هو موقفٌ دوغمائيٌّ، أي موقفٌ لا يملك دليلاً كافيًا لاعتماده. إذن ربّما اعتقد هيوم أنّ لدى الكّون خالقًا ذكيًا، وذلك تماشيًا مع فيلو، لكنّه اعتقد حقًّا أنّ العقل البشريّ لا يكفي وحده لإمدادنا بمعرفةٍ مبسّطةٍ عمّا قد يكون عليه ذلك الخالق، هذا إن كان ثمّة من خالقٍ. وقد مات هيوم من دون أملٍ في وجود حياةٍ بعد الموت.

تواريخ

أنظر الفصل السّابق.

مسرد المصطلحات

التّماثل: وهي المقارنة بين شيئين. تعتمد حجج التّماثل على افتراض أنّه إذا تشابه شيئانِ في بعض النّواحي فعلى الأرجح أنّهما متشابهان في نواحيَ أخرى.

الأنسنة: إسقاط خصائصَ إنسانيّةٍ على كائناتٍ غير بشريّةٍ، وفي هذا الإطار إسقاطها على الله.

الحجّة البَعْدِيّة: وهي الحجّة التي تنطلق من التّجربة. ويستعمل هيوم هذه الجملة في **المحاورات** للإشارة إلى حجّة التّصميم.

الحجّة القَبْليّة: وهي الحجّة التي تنطلق من العقل بدلاً من التّجربة. ويستعمل هيوم هذه الجملة في **المحاورات** للإشارة إلى حجّة العلّة الأولى أو الحجّة الكوزمولوجيّة.

الإلحاد: وهو الاعتقاد بعدم وجود إلهٍ أو آلهةٍ.

الحجّة الكوزمولوجيّة: وهي حجّةٌ على وجود الله تقوم على مفهوم أنّه إن لم يوجد الله فلن يوجدَ شيءٌ.

حجّة التّصميم: وهي حجّةٌ على وجود الله تقوم على دليل وجود التّصميم في العالم الطّبيعيّ.

الإيمانيّة: وهو موقف الذين يعتمدون على الإيمان في وجود الله بدلاً من الاعتماد على العقل والحجّة.

حجّة العلّة الأولى: وهي حجّةٌ على وجود الله تقوم على مزعم أنّه لا بدّ من أن يكون ثمّة من علّةٍ أولى لكلّ ما هو موجودٌ، وتلك العلّة التي لا علّةَ لها هي الله.

وحدانيّة الألوهة: الإيمان بوجود إلهٍ واحدٍ.

الدِّين الطّبيعيّ: وهو الاعتقاد أنّه ثمّة دليلٌ علميٌّ على وجود الله، وعادةً ما يقابله مصطلح دين الوحي.

تعدّديّة الألوهة: الإيمان بوجود أكثر من إلهٍ واحدٍ.

دين الوحي: الاعتقاد أنّ وجود الله تبرهنه شهادة المعجزات، بخاصّةٍ تلك الشّهادات التي نعثر عليها في نصوص الإنجيل.

الألوهيّة: وهو الاعتقاد بوجود إلهٍ واحدٍ خيّرٍ، وكلّيّ المعرفة، وكلّيّ القدرة.

قراءاتٌ إضافيّة

J.C.A Gaskin *Hume's Philosophy of Religion* (London: Macmillan, 2nd edn, 1988)

وهو يوفّر نظرةً عامّةً وواضحةً إلى فلسفة الدِّين عند هيوم، كما يحتوي على معالجةٍ موسّعةٍ للحجج التي استعملها الفيلسوف في **المحاورات**.

J.L. Mackie *The Miracle of Theism* (Oxford: Oxford University Press, 1982)

وهو يقدّم مُدخلاً ممتازًا إلى فلسفة الدّين ويضمّ نقاشًا حول **محاورات** هيوم.

Hume *An Enquiry Concerning Human Understanding*, "Of a Particular Providence and of a Future State".

وهو الفصل الحادي عشر من **تحقيقٌ في الذّهن البشريّ** الذي يتداخل مع نقاش حجّة تصميم في كتاب **المحاورات** وذلك من حيث المحتوى والأسلوب الأدبيّ.

Michael Ignatieff *The Needs of Strangers*, "Metaphysics and the Marketplace" (London: Vintage, 1994)

وفيه يقدّم مايكل إيغناتييف قصّةً مؤثّرةً حول موت هيوم.

الفصل الثّالث عشر: جان جاك روسّو - العقد الاجتماعي

«وُلد الانسان حرًّا، ولكنّه مقيّدٌ في كلّ مكان». لقد حرّكت هذه الجملة الاستفتاحيّة في كتاب **العقد الاجتماعيّ** «*The Social Contract*» قلوب العديد من الثوّار في آخر مئتيْ سنة. ولكنّها تقف متوازنةً في الكتاب ذاته أمام الفكرة التي تنصّ على أنّ الذين يخفقون في العمل لمصلحة الخير العامّ في الدّولة يجب «إكراه الحرّيّة» عليهم. ويبدو هذا وكأنّه إباحةٌ للقمع نظرًا إلى صعوبة معرفة ما يصبّ فعليًّا في صالح خير الدّولة. وتشير هاتان الفكرتان إلى الطّبيعة غير المساومة لفلسفة جان جاك روسّو «Jean-Jacques Rousseau»، حيث لم يكن متردّدًا في التّعبير عن أفكارٍ خطيرةٍ أو مثيرةٍ للجدل. لقد كان روسّو ينشر كتبه تحت اسمه في زمنٍ كان العرفُ فيه أن تُنشر تلك الآراء بشكلٍ مجهولٍ. ونتيجةً لذلك، تمّ حظر كتب روسّو، وعاش الرّجل في خوفٍ دائمٍ من الاضطّهاد، حيث اضطُر أكثر من مرّةٍ إلى الهرب من منزله. فلا عجب أنّه أصبح في حالة ذعرٍ تحت هذه الظّروف، حيث انتهى به الأمر معتقدًا أنّه ضحيّة مؤامرةٍ دوليّةٍ.

إنّ غاية روسّو الأساسيّة في **العقد الاجتماعيّ** هو تفسير مصادر السّلطة الشرعيّة وحدودها. وقد اعتقد أنّ واجباتنا تجاه الدّولة تنبع من عقدٍ اجتماعيٍّ أو «ميثاقٍ اجتماعيٍّ»، حيث تتحوّل مجموعاتٌ من الأفراد بوساطته إلى جسمٍ سياسيٍّ، أيّ إلى كلٍّ يملك إرادةً عامّةً والتي ليست بالضّرورة مجرّد مجموع إرادات الأفراد التي تؤلّفها.

العقد الاجتماعيّ

يصف روسّو العقد الاجتماعيّ وكأنّه حدثٌ تاريخيٌّ، كمثل معظم الذين كتبوا في هذا التّقليد، ومن ضمنهم هوبز ولوك. ولكن لا يُقصد بذلك أن يكون مزعمًا حول طريقة نشوء الدّول فعليًّا، إنّما هو وسيلةٌ لشرح بنية الدّولة. فلا يقول روسّو بأنّه ثمّة لحظةٌ في التّاريخ حيث اجتمع فيها النّاس وعقدوا صفقةً مع بعضهم بعضًا، بل يشير إلى أنّنا نستطيع على نحوٍ

أفضل فهم العلاقات القائمة بين المواطنين والدّولة عبر الأخذ بعين الاعتبار الأصول الافتراضيّة لهذا التّرابط.

إنّ الاتفاق الأساسيّ الذي وضعه أعضاء الدّولة ينصّ على اتّحاد أولئك الأعضاء لتأمين الخير المشترك. إذ يُكتسب ربحٌ كبيرٌ من التّشارك في المجتمع بدلاً من العيش في انعزالٍ. يستطيع المجتمع توفير حمايةٍ للحياة والمِلْكيّة. لذلك لدى الأفراد سببٌ وجيهٌ للتّعاون وتشكيل دولةٍ.

قد يبدو روسّو للوهلة الأولى وكأنّه يدافع عن مثالَين متناقضين، حيث يمدح الحريّة التي يمتلكها البشر جميعهم، حتّى لو يمتلكونها خارج المجتمع، وفي الوقت عينه يشدّد على المنافع الكبرى للحياة داخل المجتمع. إنّ حرّيتنا الطّبيعيّة هي جزءٌ ضروريٌّ من إنسانيّتنا، أي إذا تنازلنا عن حرّيتنا تنازلاً كاملاً، أو إذا أصبحنا عبيدًا، فلن نعود بشرًا تمامًا بعد ذلك. وإذا سلب منّا المجتمع حرّيتنا كاملةً فلن يكون هناك من مغزى للانضمام إليه، لأنّنا في خضمّ هذه العمليّة سوف نخسر إنسانيّتنا. شرع روسّو في مهمّة تفسير كيف يمكننا تشكيل دولةٍ من دون التّضحية بحرّيتنا. وقد يبدو هذا الأمر مستحيلاً لأنّ جوهر الحياة في المجتمع هو أن تتخلّى عن معظم حرّياتك الطّبيعيّة لقاء حصدك خيرات الحماية. ولكنّ روسّو اعتقد أنّ رؤيته الخاصّة في نظريّة العقد الاجتماعيّ ستوفّر صيغةً تجمع الحرّيّة الأصيلة بالثّمار التي نجنيها من المجتمع. وتشكّل عقيدة الإرادة العامّة «general will» النّقطة المحوريّة في رؤيته.

الإرادة العامّة

حالما يتحوّل الأفراد إلى دولةٍ بوساطة عقدٍ اجتماعيٍّ، فقد وحّدتهم أهدافٌ مشتركةٌ. إنّ الإرادة العامّة هي أمنية الدّولة ككلٍّ، أي تهدف الإرادة العامّة إلى تحقيق الخير المشترك.

ولعلّ مفهوم الإرادة العامّة يسهل فهمه حينما يُقارن بمفهوم إرادة الجميع «will of all». فالأفراد الذين يؤلّفون الدّولة قد يرغبون في نتيجةٍ معيّنةٍ لأنّهم سيستفيدون منها فرديًّا، على سبيل المثال، قد يرغبون كلّهم في تخفيض الضّرائب. وهكذا تكون إرادة الأفراد جميعهم هي مع تخفيض الضّرائب. ولكن، إن كانت الدّولة بكاملها مستفيدةً من الإبقاء على الضّرائب المرتفعة فهو ما سيكون الإرادة العامّة، على الرّغم من أنّ

الأفراد بمصالحهم الخاصّة مجتمعةً لا يرغبون في تطبيق هذه السّياسة. لذا يجب أن تبقى الضّرائب مرتفعةً، وينبغي «إكراه الحرّيّة» على كلّ من يقاوم هذه السّياسة، لأنّها تصبّ في صالح الخير العامّ. كذلك باستطاعتي كفردٍ ألاّ تكون لي مصلحةً خاصّةً في شقّ طريقٍ جديدٍ يمرّ عبر الحديقة الخلفيّة لمنزلي. ولكنْ إذا أضحت هذه الطّريق الجديدة أنّها أفضل طريقٍ لصالح الخير العامّ فينبغي عليّ أن أريدَ ذلك كوني جزءًا من الدّولة.

تقيم فلسفة روسّو تمييزًا صارمًا بين مصالح الأفراد ورغباتهم الخاصّة وبين أولئك الأفراد نفسهم بوصفهم أجزاء من الدّولة. وعند هؤلاء الأفراد ليس ثمّة من مجالٍ للانفصال عن الإرادة العامّة، لأنّ ذلك سيكون أشبه بانقلابك على نفسك. فرغبات المصلحة الذّاتيّة الّتي تملكها، بوصفك فردًا، ينبغي عليها أنْ تخضع دائمًا للأهداف العليا للإرادة العامّة. تصبّ الإرادة العامّة في صالح الخير المشترك، كما يعتمد وجود الدّولة الثّابت على أعضائها الذين يضعون مصالحهم الخاصّة جانبًا حينما تتعارض مع مصالح الدّولة.

الحرّيّة

قد يبدو هذا الأمر أنّه لا يترك مجالاً أمام الحرّيّة، أقلّه في معناها العامّ. إذا كنت ستضحّي برغباتك الشّخصيّة للخير الأعظم للدّولة، فيبدو أنّ حرّيّتك في التّصرّف ستكون محدودةً. لقد رأينا آنفًا أنّ لا مانعَ لدى روسّو في مناصرته فكرة إكراه الحرّيّة على النّاس عندما يرفضون التّسليم بالإرادة العامّة، ولكنّه في الوقت نفسه يعتبر أنّ هذا التّنظيم للدّولة يؤمّن الحرّيّة ولا يسلبها. إنّ التّصرّف وفقًا للإرادة العامّة هو أهمّ شكلٍ من أشكال الحرّيّة. إنّها الحرّيّة المدنيّة بمقابل معادلة الرّغبة/ الرّضا المسموح بها خارج المجتمع. بالنّسبة لروسّو ليس ثمّة من تناقضٍ في تحقيق هذه الحرّيّة عبر الإكراه.

المشرّع

إنّ نجاح واستمراريّة دولةٍ ما يعتمد على طبيعة دستورها، فالقوانين الجيّدة والمناسبة ضروريّـةٌ لاستمرار بقائها. يقترح روسّـو أنّ على المشرّع «legislator» سنّ هذه القوانين. فالمشرّع الجيّد هو فردٌ مميّز يحدث تغييرًا عند الشّعب عبر إمكان جعله الدولة مزدهرةً. ويحاجج روسّو بأنّ وظيفة

المشرّع الوحيدة هي كتابة قوانين الدّولة. والمشرّع الذي كان أيضًا صاحب سيادةٍ قد تغويه فكرة تحوير هذه القوانين لتخدم مصالحه الخاصّة، عالمًا أنّه سيقبض على مزيدٍ من السّلطة في فعلته. وليس على المشرّع أن يضع قوانين مثاليّةً من دون الأخذ بعين الاعتبار طبيعة الشّعب والأرض اللّذين يعمل لأجلهما، إذ يجب أن توضعَ القوانين وفق الظّروف القائمة.

الحكومة

لا بدّ أن يُقام تمييزٌ واضحٌ بين الحُكومة وبين صاحب السّيادة، حيث إنّ دور الحكومة هو تنفيذيٌّ محض، ما يعني أنّها مجموعةٌ من الأفراد الذين أوكلوهم صاحب السّيادة تنفيذ السّياسات العامّة. أمّا صاحب السّيادة فهو التّسميّة التي يطلقها روسّو على الدّولة حينما تسعى إلى تحقيق الإرادة العامّة. في الدّول الأقلّ كمالاً يتّخذ صاحب السّيادة شكلاً آخر، بينما يكون صاحب السّيادة مؤلّفًا من كلّ مواطنٍ في دولة روسّو المثاليّة. إنّ استعمال روسّو لفظة «صاحب السّيادة» يمكنها أن تكونَ مبهمةً لأنّها عادةً ما تعني لنا «الملك». لكنّ روسّو كان معارضًا متشدّدًا لفكرة تولّي المَلِك السّيادة. فأحدُ أسباب اعتبار **العقد الاجتماعيّ** كتابًا متطرّفًا وهدّامًا هو دفاعه عن حكم الشّعب وشنّه هجومًا شرسًا على فكرة الملكيّة الوراثيّة.

أنواع الحكم الثّلاثة

يعتبر روسّو أنّه ثمّة ثلاثة أنواعٍ من الحكم، على الرّغم من أنّه يقرّ أنّ معظم الدّول لديها مزيجٌ من هذه الأنواع الثّلاثة، وهي: الدّيمقراطيّة، الأرستقراطيّة، والمَلَكِيّة. وخلافًا للكثير من المنظّرينَ السياسيّينَ لا يطرح روسّو شكلاً واحدًا للحُكم، إذ يجيز اللّيونة، آخذًا بعين الاعتبار ظروف الدّولة، وحجمها، وطبيعة الشّعب وعاداته، ودواليك. ولكنّه لا يرتّب هذه الأنواع في هرميّةٍ، كما يفضّل الأرستوقراطيّة الانتخابيّة «elective aristocracy» على سائر أشكال الحكم الأخرى.

الدّيمقراطيّة

على الرّغم من أنّ المملكة المتّحدة والولايات المتّحدة يوصفان بـ«الدّيمقراطيّة»، فهُما عند روسّو من الأرستقراطيّة الانتخابيّة. وما قصده

روسو بالدّيمقراطيّة هو الدّيمقراطيّة المباشرة، أي النّظام الذي يحقّ لكلّ مواطنٍ فيه التّصويت على أيّة مسألةٍ. طبعًا لا ينجح هذا النّظام إلاّ في الدّول الصّغيرة ذات القرارات القليلة، وإلاّ فإن لوجستيّات تماسك المواطنة وإنجاز عمل الحكم سيغلبان على النّشاطات الأخرى. يعترف روسّو بسحر هذه الدّيمقراطيّة المباشرة حينما يمكن تجاوز المشاكل العمليّة، ولكنّه يشير إلى أنّ «الحُكم كاملاً كهذا» يليق بالآلهة لا بالبشر الفانين.

الأرستوقراطيّة

يلحظ روسّو وجود ثلاثة أنواعٍ من الأرستوقراطيّة: الطّبيعيّة، والانتخابيّة، والوراثيّة، بيد أنّنا عادةً ما نستعمل المصطلح لوصف النّوع الثالث. يعتبر روسّو أنّ الأرستقراطيّة الوراثيّة هي أسوأ أنواع الأرستقراطيّة، أمّا الأرستقراطيّة الانتخابيّة فهي أفضلها. إنّ الأرستقراطيّة الانتخابيّة هي حكمُ مجموعةٍ من الأفراد الذين انتخبوا على أساس الكفاءة. والأفراد الذين يضعون مصالحهم الخاصّة فوق الخير العامّ ستقلّل الانتخابات من خطر ممارستهم عملهم مدّةً طويلةً.

الملَكيّة

تضع الملَكيّة سلطة الحُكم في يدي فردٍ ما. وفي هذا النّظام الكثير من المخاطر المتأصّلة فيه، مثلاً، يعتبر روسّو أنّ الملوك يميلون إلى تعيين ضبّاطٍ غير كفوئين، إذ يقوم اختيارهم على أساس الانطباع الجيّد الذي يتركه الشّخص في البلاط الملكيّ عوضًا عن كفاءته في الوظيفة، وتكون النّتيجة حُكمًا فاشلاً. وما ينتقده روسّو بالأخصّ هو الملكيّات الوراثيّة الّتي يتخلّلها دائمًا خطر توريث السّلطة إلى أطفالٍ وحوشٍ أو حمقى. وهذا رأيٌ لن يهضمه أولئك الذين يؤمنون بحقّ الالهيّ للملوك، أي الفكرة الّتي تنصّ على أنّ الملكيّة الوراثيّة هي نابعةٌ عن إرادة اللّه.

نقد العقد الاجتماعيّ

الحرّيّة

ثمّة نقدٌ عامٌّ يوجّه عادةً إلى كتاب **العقد الاجتماعيّ** وهو يبدو كأنّه يشرّع قمعًا متشدّدًا، أي عوضًا عن توفير شروط الحرّيّة، يقدّم روسّو تبريرًا لكي تسلبها الحكومات التّوتاليتاريّة. وهذا الرّأي لا تدعمه فقط جملة «إكراه

الحرّيّة» ذات الدّلالات المؤذية، بل يدعمه أيضًا مقترح روسّو أنّ على الدّولة توظيف مراقبٍ حيث تكون مسؤوليّته فرض الأخلاق بالقوّة. إنّ الحرّيّة المدنيّة التي يحتفي بها روسّو قد تتحوّل إلى قمعٍ متطرّفٍ، فهي لا تضمّ التّسامح الذي تحمله لفظة «الحرّيّة»، وذلك بغضّ النّظر إن ستعتمد على طبيعة الإرادة العامّة أم لا.

لكنّ هذا لا يعني أنّ روسّو يسوّق عن قصدٍ للقمع. إنّما كان هدفه الصّادق تقديم حالةٍ ستؤمّن الحرّيّة ومنافع المجتمع، ولكنّها نقطةٌ ضعيفةٌ في نظامه لأنّها قد تدعم القمع.

كيف نكتشف الإرادة العامّة؟

حتّى إذا وافقنا أنّه ينبغي علينا التّضحية بمصالحنا الفرديّة لصالح الإرادة العامّة فلا يزال ثمّة مشكلة اكتشاف ما هي هذه الإرادة العامّة. يقترح روسّو أنّه إن صوّت الشّعب على أيّة مسألةٍ من دون استشارة بعضهم بعضًا فسيكون تصويت الأغلبيّة في جانب الإرادة العامّة، بينما تُلغي اختلافات المصالح الصّغيرة بعضها بعضًا. ولكنْ لا يبدو هذا قابلاً للتصديق، أي سيتطلّب أقلّه جمهورًا مُلمًّا بالمسائل المطروحة. أضف إلى ذلك أنّ افتراض أنّ النّاس سيصوّتون من دون تشكيل فِرقٍ سياسيّةٍ هو أمرٌ غير واقعيٍّ. وهكذا نقف أمام مشكلةٍ عمليّةٍ وهي تقرير ما يصلح للخير العامّ، لذا ستنهار نظريّة روسّو بكاملها من دون إمكانيّة اكتشاف الخير العامّ.

تواريخ

1712 وُلد في جينيف، سويسرا.

1762 نشر كتاب **العقد الاجتماعيّ**.

1778 مات في إرمنونفيل، فرنسا.

مسرد المصطلحات

الأرستقراطيّة: وهي مجموعةٌ نخبويّةٌ من الحكّام الذين بلغوا هذه المنزلة الاجتماعيّة إمّا بسبب الطّبيعة، أو الانتخاب، أو الوراثة.

الدّيمقراطيّة: وتعني عند روسّو مشاركة المواطنين جميعهم مباشرةً في اتّخاذ القرارات المهمّة.

التّنفيذيّ: المسؤول عن تطبيق سياسات الدّولة.

الإرادة العامّة: وهي كلّ ما يصبّ في الخير العامّ، ولا بدّ من التّنبّه لعدم التباسها مع إرادة الجميع.

المشرّع: الفرد المتميّز الذي أوكل بكتابة دستور الدّولة.

الملَكيّة: وهي الدّولة التي توكل مصيرها إلى ملكٍ الذي عادةً ما يتمّ اختياره على أساس الوراثة. وقد كان روسّو معارضًا متشدّدًا لفكرة الملَكيّة.

العقد الاجتماعيّ: وهو توافق الأفراد على اجتماعهم لتشكيل دولةٍ حيث تحافظ مصالحهم المشتركة على تماسكها.

صاحب السّيادة: لا يجب الخلط بينه وبين الملِك. فصاحب السّيادة عند روسّو هو الدّولة التي تسعى في شكلها الأمثل إلى تحقيق الإرادة العامّة.

إرادة الجميع: وهي مجموع ما صادف أنْ رغبه مواطنون معيّنون. ولا يجب الخلط بينها وبين مفهوم الإرادة العامّة، إذ قد لا تصبّ إرادة الجميع في صالح المصلحة العامّة، لأنّه غالبًا ما تتمّ خيارات الأفراد عن أنانيّةٍ.

قراءاتٌ إضافيّةٌ

Robert Wokler *Rousseau* (Oxford: Oxford University Press, Past Masters series, 1995)

وهو مُدخل موجزٌ إلى فكر روسّو.

Timothy O'Hagan *Rousseau* (London: Routledge, Arguments of the Philosophers series, 2000)

وهو تحليلٌ معمّقٌ لفلسفة روسّو.

N.J.H. Dent *A Rousseau Dictionary* (Oxford: Blackwell, 1992)

وهو مرجعٌ مفيدٌ يقدّم تفسيرًا واضحًا للمفاهيم الفلسفيّة الكبرى عند روسّو.

Jean-Jacques Rousseau, *Confessions*

وهي السّيرة الذّاتيّة لجان جاك روسّو حيث تعطينا لمحةً شيّقةٍ عن حياته، وقد نُشرت أوّل مرّة عام 1782، ولها العديد من التّرجمات.

Leo Darmosch *Jean- Jacques Rousseau: Restless Genius* (New York : Mariner, 2007)

وهي سيرةٌ ممتازةٌ عن روسّو حيث تربط أفكار الفيلسوف بحياته.

David Edmonds and John Eidnow *Rousseau's Dog* (London, Faber, 2006)

وهو يكشف عن شخصيّة روسّو عبر خلافه المشهور مع ديفيد هيوم. وإنّ هذين الكتابين الأخيرين يُنصح بقراءتهما.

الفصل الرّابع عشر: إيمانويل كانط - نقد العقل المحض

وصف إيمانويل كانط «Immanuel Kant» مقاربته بأنّها ثورةٌ كوبرنيكيّةٌ في الفلسفة، إذ قدّم كوبرنيكوس «Copernicus» نظريّة دوران الأرض حول الشمس بدلاً من النّظريّة السّابقة المعاكسة لها. كذلك تتمثّل فكرة كانط الثوروِيّة في أنّ العالم الذي نقطنه وندركه يعتمد على خاصّيات ذهن المُدرِك عوضًا عن وجوده مستقلاًّ عنّا.

إذا نظرت إلى العالم عبر نظّاراتٍ ورديّةٍ فسيبدو كلّ شيءٍ لك ورديًّا. فقد افترض العديد من الفلاسفة قبل كانط أنّنا على الأغلب متلقّين سلبيّين للمعلومات المرتبطة بالعالم. وخلافًا لذلك اعتبر كانط أنّنا كمُدركين للعالم نفرض بعض السّمات على تجربتنا كلّها. فمن شروط امتلاك أيّة تجربةٍ هو اختبارنا العالم على أنّه يتضمّن علاقاتَ سببٍ ونتيجةٍ، وينتظم في الزّمان، وأنّ الأشياء التي ندركها فيه مرتبطةٌ ببعضها مكانيًّا. فالسّبب والنتيجة، والزّمان والمكان، تلزمها الذّات المُدرِكة بالعالم عوضًا عن وجودها فيه مستقلّةً عنّا. هذه النظّارات التي نضعها تلوّن تجربتنا كلّها. وفي سياق هذه المماثلة لن نستطيع اختبار أيّ شيءٍ إذ ما انتزعنا تلك النظّارات.

إنّ **نقد العقل المحض**، كما يُستدلّ من عنوانه، هو هجومٌ على الفكرة القائلة بأنّنا من خلال العقل وحده نستطيع اكتشاف طبيعة الواقع. ويستنتج كانط أنّ المعرفة تتطلّب كلتي التجربة الحسّيّة والمفاهيم التي يُلحِقها المُدرِك بالعالم، فلا فائدةَ لواحدةٍ من دون الأخرى. وكذلك يكون التفكّر الميتافيزيقيّ في ما يكمن خارج عالم الظاهرات بلا قيمةٍ إلاّ إذا ما تأسّس على التّجربة. فالعقل المحض لن يوفّر الأداة لكشف الطّبيعة المطلقة لواقعٍ متعالٍ.

إنّ الكتابَ معقّدٌ وصعبُ المتابعة على الرّغم من التّصميم الدّقيق لبنيته أو بنيانه. ويعود جزءٌ من هذه الصعوبة إلى صعوبة مادّة الموضوع نفسها وواقعةِ أنّ كانط يحقّق في مسألة حدود المعرفة البشريّة، إنّما معظم الصّعوبة هي نتيجةٌ مباشرةٌ لاستعمال الكاتب لغةً تقنيّةً وأيضًا

لأسلوبه المعقّد. وثمّة سمةٌ أخرى تجعل من الكتاب عويصًا على القراءة هو ترابط أجزائه، فيتطلّب الفهم الكامل للكتاب معرفةً بأجزائه كلّها وكيفيّة ترابطها. لذا ثمّة مجالٌ هنا لرسم بعض مواضيع الكتاب الكبرى.

التّركيب القَبليّ

ميّز الفلاسفة التجريبيّون كمثل ديفيد هيوم بين ضربين من المعرفة: علاقات الأفكار «relations of ideas» والوقائع. تعطي علاقات الأفكار معرفةً بوساطة التّعريف نحو «الكناغر كلّهم حيواناتٌ»، حيث باستطاعتنا معرفة صدقيّة هذه القضيّة بقطع النّظر عن امتلاكنا أيّة تجربةٍ متعلّقةٍ بحيوانات الكنغر، إذ تنطلق معرفتنا من تعريف الكنغر نفسه. وإذا زعمَ أحدهم اكتشاف كنغرٍ ليس بحيوانٍ فنحن نعرف مسبقًا قبل التّدقيق في ادّعاءه أنّ ذاك الشخص اختلط لديه الأمر في تحديد معنى الكنغر. فالعبارات الشبيهة بـ«الكناغر كلّهم حيواناتٌ» يسمّيها كانط «تحليليّةً» «analytic».

أمّا الضّرب الثّاني من المعرفة الذي قال به هيوم فهو كقولك «لدى بعض العزّاب تشكيلةٌ من الصّور المنقوشة»، والطريقة لتحديد كذب أو صدق هذه العبارة هي عبر القيام ببعض الملاحظة العيانيّة، فمن دون ذلك لا تستطيع أنْ تحكمَ عليها صدقًا أو كذبًا، إنّها عبارةٌ حول ظاهرٍ من ظاهرات العالم. بحسب هيوم ثمّة إمكانيّتانِ فقط: على العبارات أنْ تكونَ إمّا تحليليّةً إمّا تجريبيّةً، وإن لم تكن كذلك فهي لا تضيف على المعرفة البشريّة شيئًا جديدًا.

لكنّ كانط الذي صرّح أنّه قد استفاق من نومه الدّوغمائيّ بعد قراءته كتاب هيوم، قال بوجود ضربٍ ثالثٍ من المعرفة دعاه التّركيب القَبليّ. وقد استُعمل مصطلح «التّركيب» «synthetic» كمصطلحٍ مقابلٍ لمصطلح «التّحليل»، فإنْ لم تكن العبارة صحيحةً بوساطة التّعريف فهي عندئذٍ تركيبيّةٌ. أمّا القَبليّة فهي كلمةٌ تُستعمل بأصلها اللاّتينيّ «*a priori*»، ويستخدمها كانط للإشارة إلى أيّة معرفةٍ نتوصّل إلى صدقها بشكلٍ مستقلّ عن التّجربة، وتقابلها كلمة البَعديّة «*a pasteriori*» التي تعني اكتساب المعرفة بوساطة التّجربة. ويبدو مصطلح التركيب القَبليّ «synthetic *a priori*» لدى أيّ فيلسوفٍ تجريبيّ كمثل هيوم أمرًا غريبًا، حيث كان الأخير

قد سلّم بأنّ العبارة التي تكون قَبليّةً لا بدّ لها أنْ تكونَ تحليليّةً، فخالفه كانط في الرّأي.

ربّما قد يسهل علينا فهم مقصد كانط إذا ما عاينّا مزيدًا من الأمثلة. فحيثما أقرّ هيوم بوجود احتمالين فقط، كان كانط قد أقرّ بثلاثة: التّحليل القَبليّ، التركيب البَعديّ، والتّركيب القَبليّ. إذ يضمّ التّحليل القَبليّ أحكامًا مثل «الكناغر كلّهم حيواناتٌ»، أي إنّه لا يعطينا معرفةً جديدةً عن العالم، وكما يصوغ الأمر كانط إنّ فكرة كون الشيّء حيوانًا «متضمّنةٌ» في داخل فكرة الكنغر. في حين أنّ التّركيب البَعديّ هو عالم الأحكام التّجريبيّة، كقولك «الفلاسفة كلّهم يضعون نظّاراتٍ»، إذ يتطلّب تكذيب أو تأكيد ذلك الحكم ملاحظةً عيانيّةً. أمّا التركيب القَبليّ الذي يشكّل محور الاهتمام في كتاب كانط **نقد العقل المحض** فيتألّف من أحكامٍ صادقةٍ بالضّرورة، ويُتوصّل إلى معرفة صدقها بطريقةٍ مستقلّةٍ عن التجربة، ولكنّها في الوقت نفسه تعطينا معرفةً أصيلةً عن بعض سمات العالم. تضمّ معظم الأمثلة التي أعطاها كانط عن التّركيب القَبليّ أمثلةً من مجال الرّياضيّات (كما في المعادلة الآتية 7+5= 12)، وكذلك أيضًا في «لا بدّ لكلّ حدثٍ أنْ يكونَ لديه سببٌ». أكّد كانط أنّ العبارات أمثال «لا بدّ لكلّ حدثٍ أنْ يكونَ لديه سببٌ» و«7+5= 12» هي قضايا ضروريّةٌ وصادقةٌ في الوقت نفسه، لكنّها أيضًا خبريّةٌ تقدّم لنا معلوماتٍ عن العالم، إذن ليست القضيتانِ السّابقتانِ تحليليتَيْنِ. إنّ غاية كتاب **نقد العقل المحض** هو التّحقيق في مسألة كيفيّة إمكان وجود أحكامٍ تركيبيّةٍ قَبليّةٍ، ويؤدّي الجواب على ذلك إلى تفسير ما يجب أن يكون صادقًا إنْ سيكون لدينا نحن البشر، أو لدى أيّ كائناتٍ واعيةٍ أخرى، أيّة تجربةٍ إطلاقًا.

الظّاهرات والشّيء في ذاته

ميّز كانط بين العالم الذي نختبره (أي عالم الظّواهر «*phenomena*») وبين الواقع المُضمر وراء ذلك العالم. ويتألّف الواقع المُضمَر من النّومينا «*noumena*»، وهي التي لا نستطيع القول عنها شيئًا لأنّنا لا نستطيع الولوج إليها، إذ نحن محدودون بمعرفة الظواهر، لذلك ستبقى لنا النومينا غامضةً أبدًا. إذن معظم التفكّر الميتافيزيقيّ حول الطّبيعة المطلقة للواقع مضلّلٌ، لأنّه يوهمنا بوصف سمات العالم النوميّ، في حين أنّنا نقطن في هذا العالم الظّاهريّ.

لكنّنا لسنا ببساطةٍ متلقّين سلبيّين للمعلومات الحسّيّة المرتبطة بالعالم. إذ يتعدّى الإدراك مجرّد تلقٍّ للمعطيات، فما يتمّ تلقّيه لا بدّ أن يُعرّف وأن يُنظّم، وفي المصطلحات الكانطيّة تندرج الحدوس تحت المفاهيم «concepts»، فمن دون المفاهيم ستكون التّجربة بلا معنى. يقول كانط: «إنّ الأفكار من دون محتوى خالية، والحدوس من دون مفاهيم عمياء». إذ ليس لديّ معرفةٌ ببرنامج معالج الكلمات «Word-processor» الموضوع أمامي من دون الحدس «intuition» (أي اختبار معالج النّصوص حسّيًّا)، لكنّني أيضًا أحتاج إلى القدرة للتعرّف عليه وإعادة التعرّف عليه تمامًا كما هو، ويتطلّب ذلك إدراجه تحت مفهوم. والقدرة الذّهنيّة التي تختصّ بالحدوس تسمّى الحساسيّة «sensibility»، أمّا القدرة التي تختصّ بالمفاهيم فتسمّى الفهم، ومن خلال تعاضد الحساسيّة والفهم تصبح المعرفة ممكنةً.

المكان/الزّمان

في المصطلحات الكانطيّة إنّ الزّمان والمكان هما صورتا الحدس «forms of intuition»، أي إنّهما سمتان ضروريّتان لتجربتنا، عوضًا عن كيفيّاتٍ يُعثر عليها في الشّيء في ذاته «thing-in-itself». كذلك إنّ المدرك هو الذي يُسقطهما في العالم، وبمعنى آخر، عندما أنظر خارج النّافذة وأرى في الشارع أولادًا يلعبون، وعلى الرّغم من أنّ المكانَ الذي يلعب فيه الأطفال يبدو لي مجرّد سمةٍ من سمات الواقع عوضًا عن شيءٍ أُسقطه في هذا الواقع، فإنّ لدى كانط وجهة نظرٍ أخرى وهي أنّني كي يكونَ لديّ معرفةٌ عمّا يحدث، عليّ أن أنظّم إدراكي مكانيًّا، إذ لا يمكن أن يكون لديّ إدراكًا غير مكانيّ. وكذلك ينطبق الأمر على تنظيم الأحداث في الزّمان، فهذا أمرٌ أنا أُلقيه على الحدوس عوضًا عن كونه خاصّيّةً فطريّةً أنا أدركها.

المقولات

يحدّد كانط اثني عشر مقولةً تضمّ الجوهر، والسّبب، والنتيجة، وهي التي تمكّننا من إدراج حدوسنا تحت المفاهيم. إنّها مفاهيمُ قَبليّةٌ، وكذلك

إنّها ما يلحقه المُدرِك بالتّجربة. والقول بأنّ تجربتنا كلّها تُفهم على ضوء أسبابٍ ونتائجَ مثلاً ليس بأمرٍ حادثٍ فحسب، بل إنّه شرطٌ ضروريٌ لامتلاك تجربةٍ على الإطلاق، وهو أمرٌ نُسقطه نحن الذّوات المدركة في العالم عوضًا عن شيءٍ نكتشفه فيه. وتُشكّل المقولات مع صورتَي الحدس (أي الزّمان والمكان) تلك النظّارات الورديّة التي علينا كلّنا وضعها إذ ما أردنا امتلاك أيّة تجربةٍ على الإطلاق، لكنّها ليست موجودةً كَسِمةٍ من العالم مستقلّةٍ عن الذّوات كلّها، إذ تُسقطها الذّوات الواعية، فهي إذن ليست سماتٍ حقيقيّةً للشيء في ذاته أو للعالم النوميني.

الاستنباط الترانسندنتاليّ

تعدّ إحدى أهمّ فقرات كتاب **نقد العقل المحض** من أكثر الفقرات غموضًا وصعوبةً على فهمها، وهذا ما يُعرف بالاستنباط التّرانسندنتاليّ للمقولات «transcendental deduction»، فإذا كانت الحجّة ناجحةً سيبيّن أنّ التّشكيك في العالم الخارجيّ (أي الشكّ الفلسفيّ في حقيقة أنّ كلّ ما ندركه موجودٌ موضوعيًّا) طرحٌ يقوّض ذاته. لذا ما يحاول كانط برهنته هو أنّه على أيّة تجربةٍ أن تخضعَ للمقولات، وأنّ التّجربة ليست مجرّد ابتكارٍ ذاتيٍّ شخصيٍّ عند كلّ فردٍ، بل إنّها تنتج عن عالمٍ موضوعيٍّ. إذ يبدأ الشكّاكون في وجود العالم الخارجيّ من تجربتهم الخاصّة، ثمّ يجادلون بأنّهم لا يستطيعون برهنة أنّها فعلاً تجربةٌ بعالمٍ خارجيٍّ بدلاً عن كونها وهمًا محضًا. فيردّ كانط بأنّ ذلك يعود إلى أنّ هؤلاء الشكّاكون يبدؤون من التّجربة فيقوّضون مقاربتهم: إنّ وجود عالمٍ خارجيّ موضوعيّ دائمًا يُدرك على ضوء المقولات، هو شرطٌ لامتلاك أيّة تجربةٍ إطلاقًا.

إنّ الاستنباط الترانسندنتاليّ للمقولات هو مَثَلٌ عن نوع الحجّة التي يستعملها كانط في خلال كتابه، أي إنّها حجّةٌ ترانسندنتاليّةٌ «transcendental argument». من الجدير الانتباه إلى عدم الالتباس بين هذا المصطلح وبين كلمة «متعالٍ» «transcendant» التي يستعملها كانط للإشارة عمّا يكمن وراء الظّاهر. فالحجّة التّرنسندنتاليّة حجّةٌ تنطلق من بعض جوانب تجربتنا لتنتهي بخلاصاتٍ حول ما يجب أن يكون ضروريًّا إذ ما أردنا امتلاك هذا النّوع من التجربة. بمعنى آخر، تُبيّنُ الحجّة ما هو مفترضٌ من خلال واقعة امتلاكنا تلك الأنواع من التجارب التي نملكها.

نقد كتاب نقد العقل المحض

الاستنباط الترنسندنتاليّ ساقط بسبب الإبهام

يبقى الاستنباط الترنسندنتاليّ وخلاصته عند كانط أمرًا غامضًا وميؤوسًا من تفسيره، على الرّغم من الاهتمام الذي أحاطه به عددٌ من المؤوّلين والمفسّرين. وهذا ما يدعو للتأسّف، فإنْ كان كانط قد نجح في تفنيد التشكيك بتجربتنا ومصادرها وقام بعمله بطريقةٍ مفهومةٍ للقرّاء لكان ذلك ذا أهمّيةٍ كبرى.

عدم الاتّساق بشأن الميتافيزيقيا

إنّ معظم كتاب **نقد العقل المحض** موجّهٌ ضدّ الميتافيزيقيا العقلانيّة، أي كلّ تفكّرٍ بالواقع مبنيٍّ على افتراض أنّك تستطيع كشف معرفةٍ عن واقعٍ متعالٍ من خلال الفكر المحض وحده. إنّما كانط هو مذنبٌ بالتّهمة نفسها التي يلقيها على الميتافيزيقيين الآخرين، حيث يفترض وجود النّومينا، مع ما يعنيه ذلك، كما قال بيركلي، بالشّطح بعيدًا عمّا يمكن استخلاصه عقلانيًّا من تجربتنا. بمعنًى آخر، لقد استرسل كانط عن غير قصدٍ في هذا النّوع من التفكّر الميتافيزيقيّ، وذلك عبر افتراضه أنّ النّومينا موجودةٌ خلف برقع الظّاهر، بعد أن أوضح مسبقًا مَقْته له.

على الرّغم من أنّ التّباين الظّاهر يشكّل نقدًا قاضيًا على ترابط نظام الفكر الكانطيّ، فقد اقترح العديد من الشرّاح المحدثين أنّ الكثير من بصائر كانط الفلسفيّة يمكن استعادتها وإعادة بنائها في شكلٍ أكثر اتّساقًا ووضوحًا.

تواريخ

1724 ولد في كونيغسبرغ، بروسيا.

1781 نشر كتاب **نقد العقل المحض**.

1785 نشر كتاب **أُسس ميتافيزيقا الأخلاق**

1804 مات في كونيغسبرغ.

مسرد المصطلحات

البَعْدي: وهو ما يتمّ اكتشافه تجريبيًّا.

القَبْلي: وهو ما نعرفه بشكلٍ مستقلٍّ عن التّجربة.

التّحليلي: وهو ما يكون صادقًا بوساطة التعريف.

المقولات: وهي مفاهيم عامّةٌ جدًّا (خلافًا للعديد من المفاهيم العاديّة) والتي عليها أن تُطبَق على التجربة. بالنّسبة لكانط ثمّة اثنا عشر مقولةً تضمّ السّبب والنتيجة، والجوهر.

المفاهيم: إنّها قواعد تنظيميّةٌ تسمح لنا بإعادة التعرّف على حدوسٍ متشابهةٍ، كما تسمح لنا بفهم تجربتنا.

صورتا الحدس: هما الزّمان والمكان.

الحدوس: وهي المعطيات الخامّة للتّجربة.

النّومينا: الأشياء في ذاتها. إنّها الواقع غير القابل للولوج والذي يقبع ما وراء الظّاهرات.

الظّاهرات: الأشياء التي باستطاعتنا إدراكها. إنّ العالم الظاهريّ هو العالم كما يظهر لنا، ويقابله العالم النّوميني، أي العالم الموجود فعليًّا ما وراء الظّاهرات.

التّركيبي: وهو ما ليس صادقًا بوساطة التعريف.

الحجّة الترنسندنتاليّة: وهي أيّ حجّةٍ تنطلق ممّا يوجد فعليًّا إلى ما يجب أن يكون موجودًا.

الاستنباط الترنسندنتالي: وهو حجّة كانط التي يُفترض بها أن تُبرهن وجود واقعٍ موضوعيٍّ ومستقلٍّ عن المُدرِكين.

قراءاتٌ إضافيّةٌ

- T.E. Wilkerson Kant's Critique of Pure Reason: A Commentary for Students (Oxford: Oxford University Press, 1976; 2nd, revised edn, London: Thoemmes, 1998)

ويعدّ مُدخلاً جيّدًا لكتاب **نقد العقل المحض**، وهو كتابٌ سلسٌ ومشوّقٌ يربط الأفكار الكانطيّة بأحدث الجدالات الفلسفيّة.

- Roger Scruton Kant (Oxford: Oxford University Press, Past Masters series, 1982) and S. Körner Kant (Hardmonsworth: Penguin, 1955)

إنّ كلاهما مُدخلانِ جيّدان لفلسفة كانط عمومًا.

- Sebastian Gardner Kant and the Critique of Pure Reason (London: Routledge, Philosophy Guidebook Series, 1999)

وهو مدخلٌ أكثر شمولاً لكتاب **نقد العقل المحض**.

الفصل الخامس عشر: إيمانويل كانط - تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق

تؤخذ النّوايا الحسنة بالحسبان، حيث إنّ أخلاقيّة الفعل لا تحدّده عواقبه إنّما النّوايا الكامنة خلفه. فالأخلاق موضوعيّةٌ، وليست مسألة ذوقٍ أو ثقافةٍ بل إنّها تُطبّق على البشر العاقلين كلّهم بتساوٍ. وإنّ الغاية خلف كتاب كانط **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** «*Groundwork of the Metaphysics of Morals*» هو جعل هذه المزاعم حول الأخلاق مقبولةً وذلك عبر تأسيس ما يسمّيه «المبدأ الأعلى للأخلاق»، أي الأمر المطلق «categorical imperative». لقد كتب كانط الكتاب بوصفه تمهيدًا موجزًا لعمله الأكثر تعقيدًا وتفصيلاً في الفلسفة الأخلاقيّة. فقد اجتاز الكتاب امتحان الزّمن كصياغةٍ بليغةٍ عن النّظريّة الأخلاقيّة القائمة على الواجب، أو ما يُعرف بنظريّة علم أخلاق الواجب «deontological ethical theory».

الإرادة الخيّرة

إنّ الشّيء الوحيد الذي يكون خيّرًا في العالم من دون قيدٍ هو الإرادة الخيّرة، وما يعنيه كانط بذلك هو أنّ النّوايا الحسنة هي خيّرةٌ من دون قيدٍ أو شرطٍ. أمّا ما تبقّى من خيرٍ فهو خيرٌ في ظلّ ظروفٍ محدّدةٍ. إذن، على سبيل المثال، قد يُعتبر امتلاك الشجاعة صفةً خيّرةً، لكنّها بذاتها ليست خيّرةً بالضّرورة، إذ تتطلّب نوايا حسنةً، أي تحتاج إلى الإرادة الخيّرة لضمان خيرها. فالقوّة، والثّروة، والشّرف هي أمورٌ قد تُعتبر خيّرةً، ولكنْ إنْ كانت قائمةً من دون الإرادة الخيّرة فيمكنها أنْ تخدم غاياتٍ شرّيرةً.

إنّ الإرادة الخيّرة هي خيّرةٌ في ذاتها، لا بسبب ما يدفعها لكي تكون كذلك. إذ يقول لنا كانط أنّه إذا يمنعنا «العطاء الضّئيل للطّبيعة الشّبيهة بالحماة» من تحقيق ما عزمنا على فعله، فهو لن يؤثّر من وجهة نظرٍ أخلاقيّةٍ شرط امتلاكنا نوايا حسنةً. ولو أحبطت الأحداث الخارجة عن سيطرتنا نوايانا الحسنة كلّها فستظلّ الإرادة الخيّرة ساطعةً كالجوهرة.

ويتعارض هذا الرّأي مع النّظريّات الأخلاقيّة العواقبيّة «consequentialism» كمثل نفعيّة جون ستيوارت ميل (التي سأعرضها في فصلٍ لاحقٍ). إذ تحكم هذه النّظريّات على القيمة الأخلاقيّة للفعل انطلاقًا من عواقبه الفعليّة أو المحتملة. إنّما يعتبر كانط هذا الأمر خطأً. فالعواقب لا قيمة لها في تقييم القيمة الأخلاقيّة على الرّغم من أنّها مهمّةٌ في الجوانب الأخرى من الحياة.

الواجب والميل

إنّ الدّافع الوحيد المناسب للفعل الأخلاقيّ هو حسّ الواجب. تتوافق بعض أفعال النّاس مع واجباتهم ظاهرًا، ولكنّهم يتصرّفون ضمنًا انطلاقًا من مصلحتهم الخاصّة، مثلاً، إنّ صاحب المتجر البخيل لن يضاعف الأسعار على الزّبون لأنّه يعرف أنّ هذا الأمر مضرٌّ بالعمل. وهذا ليس تصرّفًا نابعًا من الواجب بل من الفطنة «prudence»، أي المصلحة الذاتيّة الواعية. لذا إنّ تصرّفك التّابع دافع الواجب يعني أنْ تتصرّف لأنّك تعلم أنّ هذا هو الأمر الصّحيح فعله، وليس انطلاقًا من أيّ دافعٍ آخر.

أمّا ما يقابل الواجب فهو الميل المحض. إذ صودف لبعض النّاس أنّ لديهم طبائع رؤوفةٌ؛ فإذا رأوا آخرين في الحاجة يهبّون إلى عونهم. ويقول كانط أنّ الأفعال التّابعة من ميولٍ رؤوفةٍ محضةٍ ليس لديها قيمةٌ **أخلاقيّةٌ**. فإنّ دافع الواجب مهمٌّ جدًّا. فمن ليس لديه ميولاً طبيعيّةً للتّعاطف أو الرّأفة، ولكنّه يساعد الآخرين انطلاقًا من حسّ الواجب هو مرءٌ يستحقّ التّقدير أخلاقيًّا؛ أمّا الذين يتصرّفون انطلاقًا من ميولٍ محضةٍ فلا يهمّ مدى الإعجاب الذي أثارته تلك الميول فهم لا يتصرّفون على نحوٍ أخلاقيٍّ إطلاقًا.

إنّ السّبب الذي وفّره كانط لهذه العبارات المفاجئة يتمثّل بقوله أنّ الأخلاق تختصّ بكلّ كائنٍ عقلانيٍّ، أمّا ميولنا فهي تخرج عن سيطرتنا الواعية. وفي نهاية الأمر إنّ امتلاكك طبيعةً رؤوفةً هي مسألة حظٍّ. ويعيد كانط تأويل الوصيّة المسيحيّة «أحِبّ قريبك»، حيث يحاجج أنّ نوع الحبّ المقصود في الجملة هو ما يدعوه الفيلسوف الحبّ **العمليّ** «*practical* love»، أي التّصرّف انطلاقًا من حسّ الواجب بدلاً من الحبّ **الانفعاليّ**

«pathological love»، وهو الحب الشّعوريّ الذي عادةً ما يتّخذ هذه التّسمية الاسم. بمعنى آخر لم يكن المسيح يخبرك كيف عليك الشّعور تجاه قريبك عندما قال «أحبِبْ قريبك» بل كان يوجّهك نحو التّصرّف انطلاقًا من حسّك في الواجب.

المُسلّمات

إنّها المبادئ الكامنة خلف دافع الفعل والتي تحدّد قيمته الأخلاقيّة لا غايته. ويسمّي كانط هذه المبادئ مُسلّماتٍ «maxims». فالسّلوك نفسه يمكن أن يكون نتاج مُسلّماتٍ مختلفةٍ تمامًا. إذ تستطيع قول الحقيقة أحيانًا بينما يكون تصرُّفك قائمًا على أساس مُسلّمة: «قُل الحقيقة دائمًا». ولكن سيكون سلوكك هذه المرّة عاديًّا إذا ما سِرت وفق مُسلّمة: «قُل الحقيقة دائمًا، إلاّ إن كنت متأكّدًا أنّك تستطيع الإفلات بالكذبة». وحدها المُسلّمة الأولى هي أخلاقيّةٌ. ويوفّر كانط طريقةً في تمييز المُسلّمات الأخلاقيّة عن المُسلّمات الأخرى وذلك عبر الأمر المطلق.

الأمر المطلق

ينبع واجبنا الأخلاقيّ من احترامنا للقانون الأخلاقيّ. ويُحدَّد القانون الأخلاقيّ وفقًا للأمر المطلق. إنّ الأمر المطلق هو طلبٌ، نحو قولك «أوفِ بوعودك»، إذ يُطبّق بلا شرطٍ، وبغضّ النّظر عن غاياتك. أمّا الأمر الشّرطيّ «hypothetical imperative» فهو كقولك «إذا أردت الحصول على احترام غيرك، فعليك أن توفي بوعودك»، وهي عبارةٌ شرطيّةٌ. يعتبر كانط أنّه ثمّة أمرٌ مطلقٌ واحدٌ وأساسيٌّ يكمن خلف أفعالنا الأخلاقيّة كلّها، ويقدّم الفيلسوف صيغًا متعدّدةً عنه.

القانون الأخلاقيّ الكلّيّ

إنّ الصّيغة الأولى للأمر المطلق هي: «تصرّف على أساس مُسلّمة أنّه يمكنك أن تريدَ في أن يكون تصرّفك قانونًا كلّيًّا.» وفي هذا الإطار تحمل كلمة «تريد» هنا معنًى مختلفًا عن «تحتاج»، إذ تعني أن تقصد **عقلانيًّا**. أمّا ما يعنيه كانط بلفظة «القانون» فهو القانون الأخلاقيّ، لا القانون القضائيّ (فالعديد من أفعالنا التي تخرق القانون الأخلاقيّ تتماشى تمامًا مع القانون القضائيّ).

فالفكرة التي يرمي إليها كانط هو أنّه إذا كان القانون الأخلاقيّ أخلاقيًا بحقٍّ فيجب تطبيقه على كلّ شخصٍ يخضع للظّروف نفسها، أي يجب أن يكون القانون قابلاً لإحالته إلى الكلّية «universalisable». كما يجب أن يكون موضوعيًا، فلا يضع أيّة استثناءاتٍ محدّدةٍ عليك. فإذا كان الفعل خاطئًا أخلاقيًا فسيكون خاطئًا عند الجميع، ومن ضمنهم أنت. أمّا إذا كان الفعل صائبًا أخلاقيًا فسيكون كذلك عند الجميع تحت ظروفٍ متشابهةٍ.

ولكي يفسّر كانط دلالات هذه الصّيغة للأمر المطلق يستعمل مَثل قطعك للوعود التي لا تقصد الإيفاء بها. إذ يمكن أن تجد الأمر ملائمًا لك في قطعك هذه الوعود أحيانًا، ولكنّه يشير إلى أنّك لا تستطيع عقلانيًا أن تريد مسلّمة «انكث وعودك متى تعرّضت لضائقةٍ» من أنْ تنطبقَ على الجميع. لذلك إذا أحيلت المُسلّمات إلى الكلّية فسيتمّ الاستخفاف بعمليّة قطع الوعود بكاملها، وهذا الأمر يفنّد نفسه. إذ لن يكون بمقدورك أن تثق بأحدٍ على الإيفاء بوعوده. إذن لا يمكن للمُسلّمة أن تكون أخلاقيّةً؛ فليس بإمكانك أن تريدها في أن تكون قانونًا كلّيًا. لذا يوفّر الأمر المطلق طريقةً للتمييز بين المُسلّمات الأخلاقيّة والمُسلّمات اللاأخلاقيّة. إذا لا تستطيع عقلانيًا إحالة مُسلّمةٍ إلى الكلّية، فهي ليست مُسلّمةً أخلاقيّةً.

معاملة النّاس كغاياتٍ

أمّا الصّيغة الثانية للأمر المطلق فهي: «تصرّف كما لو أنّك تعامل الآخرين كما تعامل نفسك دائمًا أي عاملهم كغاياتٍ، ولا تعاملهم كوسائلَ لتحقيق الغايات». إنّ البشر العاقلين هم أشخاصٌ، أي إنّهم غاياتٌ في ذاتهم، إذ لديهم حياتهم الخاصّة ليعيشوها، وليس علينا استغلالهم لمنفعتنا. علينا أن ندركهم كأفرادٍ قادرين على عيش حياتهم الخاصّة. إنّ معاملة الشّخص كوسيلةٍ لتحقيق غايةٍ خاصّةٍ يعني إنكارك إنسانيّتهم، ولأصوغ الأمر على نحوٍ آخر، علينا احترام استقلاليّة الآخرين «autonomy». إذا وعدت امرأً بإيفاء ديني على الرّغم من أنّني لم أقصِد فعلاً القيام بذلك، فأكون قد عاملته كوسيلةٍ لتحقيق غايةٍ، فإدراكي له كغايةٍ في ذاته يستلزم منّي قصدي وإيفائي الفعليّ للوعد الذي قطعته.

مملكة الغايات

وثمّة صيغةٌ أخرى للأمر المطلق يعبّر عنها كانط بـ«مملكة الغايات»: «تصرّف كأنّك في مُسلّماتك عضوٌ مشرّعٌ في مملكة الغايات». إنّ مملكة

الغايات هي دولةٌ متخيّلةٌ حيث تحمي قوانينها استقلاليّة الفرد، فتسمح بمعاملة الجميع كغايةٍ بدلاً من وسائلَ لتحقيق الغاية. هنا يوضّح كانط أنّ الأخلاق ليست مسألة سلوكٍ فرديٍّ بل إنّها أساس المجتمعات. وقد وضع كانط مقاربته للتّمييز بين المبادئ التي سيتبنّاها الفاعلون العاقلون في دولتهم المثاليّة وبين المبادئ التي سيرفضونها. فالمبدأ الذي لا يمكنك أن تريده قانونًا في هذه الدّولة المثاليّة يخفق في الاختبار، وتاليًا ليس مبدأً أخلاقيًّا.

كانط، وأرسطوطاليس، وميل

إنّ مقاربة كانط للفعل الأخلاقيّ تتعارض تمامًا مع مقاربتَي أرسطوطاليس وميل. إذ يتعامل كانط مع المشاعر على أنّها إمّا لاعقلانيّةٌ وإمّا تافهةٌ من حيث علاقتها بالفعل الأخلاقيّ، إذ وحدها المشاعر العمليّة، والتي ليست مشاعرَ بالمعنى العاديّ للكلمة، تملك دورًا كي تؤدّيه في الأخلاق. بمقابل ذلك يحاجج أرسطوطاليس أنّ تنمية الاستجابات الشّعوريّة المناسبة هو الهدف الأساسيّ خلف التّربية الأخلاقيّة. إنّ فلسفة أرسطوطاليس مرنةٌ حيث تقوم على الحساسيّة تجاه الظروف، بينما فلسفة كانط جامدةٌ في التزامها بالمبادئ العامّة التي لا تجيز الاستثناءات.

كذلك تتعارض مقاربة كانط في الأخلاق مع المقاربة النفعيّة لميل. إذ يرفض كانط عواقب الأفعال بوصفها تافهةً من ناحية تقييمنا الأخلاقيّ لها، في حين أنّ عواقب الفعل عند ميل تحدّد قيمة الفعل الأخلاقيّة. تقدّم مقاربة ميل إرشاداتٍ عامّةً للتّمييز بين المزاعم الأخلاقيّة المتضاربة: قيّمْ العواقب، واخترْ الخيار الذي يحقّق أكبر قدرٍ من السّعادة. لكنّ فلسفة كانط الأخلاقيّة لا تقدّم منهجًا للاختيار بين فعلينِ أخلاقيّينِ أو حتّى بين فعلينِ لاأخلاقيّين.

يوفّر أرسطوطاليس، وكانط، وميل ثلاث مقارباتٍ متمايزةٍ في الأخلاق. وإنّ نظريّة كانط الأخلاقيّة تمامًا كنظريّتَي أرسطوطاليس وميل مفتوحةٌ أمام النّقد.

نقد تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق

إنّها فارغةٌ

ثمّة نقدٌ عـادةً ما يُوجّه إلى نظريّة كانط الأخلاقيّة وهو أنّها لا تؤمّن محتوًى لعلم الأخلاق. إذ تركّز على بنية الأحكام الأخلاقيّة، وقابليّة إحالتها

إلى الكلّيّة، وموضوعيتها، بدلاً من مساعدتنا على اكتشاف ما يجب علينا فعله. أمّا الأسوأ فهو أنّنا نستطيع الإحالة إلى الكلّيّة بعض المبادئ اللاّأخلاقيّة بسهولةٍ عبر استعمالنا اختبار كانط للأحكام الأخلاقيّة، كقولك «استخدِمْ دائمًا الوسائل الأكثر تأثيرًا في الحراثة بغضّ النّظر عن راحة الحيوان»، ثمّة شيءٌ غير متناسق في إرادتك هذا المبدأ. إنّ صيغة الأمر المطلق التي توجّهنا نحو معاملة الآخرين كغاياتٍ لا وسائل لن تخلّص الحيوانات التي نستعين بها للحراثة لأنّها لا تستطيع بلوغ مستوى العقلانيّة. إذن يجب على كانط الإقرار بأنّ هذه المُسلّمة هي مُسلّمةٌ أخلاقيّةٌ.

كذلك يبدو مَثل نكث الوعود الذي استعمله كانط مفتوحًا أمم النّقد. إذا لديك مُسلّمةٌ «اخرِق وعودك حينما تستطيع الإفلات بخرقها»، إذن لا يبدو أنّه ثمّة تناقضٌ ذاتيٌّ في أن تريدها، شرطَ ألاّ يعلم أحدٌ آخر أنّ هذه هي سياستك. إذا تصرّف الكلّ على أساس هذه المسلّمة نفسها فربّما يمكن تنزيه عمليّة قطع الوعود. ولكن سيتمثّل ردّ كانط على ذلك بأنّ نكث الوعد هو فعلٌ خطأٌ تمامًا، وأنّك لا تستطيع عقلانيًّا أن تريدَ المُسلّمة المذكورة، لأنّه في إرادتي هذه المُسلّمة سيستتبع أنْ أريدَ نكث الوعود حينما أمكنني الإفلات بنكثها، كما سيستتبع أيضًا أنّ النّاس الآخرين سيتعاملون في قطع وعودهم معي على النّحو نفسه. وهكذا عبر إرادتي هذه المُسلّمة سأريد أن يكونَ لي وعودًا منكوثةٌ.

دور الشّعور

تعامل الفلسفة الأخلاقيّة عند كانط المشاعر وخصال الشخصيّة الفرديّة على أنّها تافهةٌ من ناحية التّقييم الأخلاقيّ للأفراد. فسيّانٌ عند كانط إن كنت شخصًا حنونًا جدًّا شرط أنّك تتصرّف انطلاقًا من احترام القانون الأخلاقيّ. ولكن بالنّسبة للعديد منّا إنّ الرّأفة الحقيقيّة تُعدّ صلب الأخلاق، وليست خصلةً غريبةً وموضوعًا لعلم النّفس الفرديّ. إنّنا نقدّر النّاس الذين لديهم قدرةٌ خاصّةٌ على التّعاطف والرأفة، ويبدو هذا التّقدير تقديرًا للخواصّ الظّاهرة فيهم ككائناتٍ أخلاقيّةٍ. إنّ مقاربة كانط التي تركّز على ما يجب أن يفعله الكائن العقلانيّ، تتجاهل محوريّة المشاعر في التّفاعل الأخلاقيّ البشريّ. إنّ المشاعر العَمَليّة التي يرغب الفيلسوف في استبدالها بالمشاعر النّفسيّة قلّما تستحقّ تسميّتها «شعورًا» إطلاقًا.

يشير هذا التّصوير لموقف كانط من المشاعر إلى أنّه دائمًا ما يعتبرها عقباتٍ أمام الوصول إلى الفعل الأخلاقيّ الأساسيّ. والحقّ أنّ ما يحاجج

إليه كانط هو أنّ المشاعر والميول يمكن أن تَغشّيَ مسألة ما إذا كنت تتصرّف أخلاقيًا أم لا. ويبدو هذا الأمر جليًا إنْ وجدت نفسك في موقفٍ حيث صودف إحساسك بميلٍ شعوريٍّ شديدٍ للتّصرّف على النّحو الذي ينصّ عليه الأمر المطلق.

خذ مثلاً، عندما تمشي حول لندن قد يدنو منك شخصٌ متوسّلاً مالاً. إنّ منظر ذلك الشّخص يثير فيك أحاسيس الرّأفة التي تدفعك إلى استلال محفظتك، لكنّك أيضًا تلحظ وجود واجبٍ أخلاقيٍّ انطلاقًا من الأمر المطلق وجّهك إلى إعطاء المال. وفي هذا الموقف تبدو معرفة ما كان دافعك الحقيقيّ في تقديم المال أمرًا صعبًا أو مستحيلاً: هل كان الدّافع ميلاً أم احترامًا للقانون الأخلاقيّ؟ ولكنْ إذا كانت استجابتك الأولى على طلب المال نفورًا أو تردّدًا، ولكنّك تصرّفت بناءً على الأمر المطلق، فليس لديك مشكلةٌ في معرفة أنّك قد تصرّفت على نحوٍ أخلاقيّ. ولا يستثني كانط احتماليّة أنّ أولئك الذين يشعرون بالرّأفة يتصرّفون أيضًا انطلاقًا من احترامهم للقانون الأخلاقيّ، إنّما ما يعنيه هو أنّ التّصرّف انطلاقًا من الرّأفة وحدها لا يجعل من فعلك تصرّفًا أخلاقيًا.

وعلى الرّغم من ذلك إنّ رفض كانط للشّعور ينزع صفة الإنسانيّة عن العلاقات الأخلاقيّة. فإنّ الاستجابات العقلانيّة الباردة التي يعتبرها نماذج السّلوك الأخلاقيّ تبدو أقلّ إنسانيّةً ورجوًّا من الاستجابات الشّعوريّة.

تواريخ

أنظر الفصل السّابق.

مسرد المصطلحات

المستقلّ: القادر على الاختيار والتصرّف لنفسه.

الأمر المطلق: وهو المصطلح الذي يستعمله كانط للإشارة إلى واجبنا الأخلاقيّ الأساسيّ الذي يكون مطلقًا.

العواقبيّة: وهي النّظريّة الأخلاقيّة التي تحدّد صوابيّة الفعل من خطئه على أساس العواقب التي تنشأ منها بدلاً من الدّوافع التي دفعت إليها.

نظريّة علم أخلاق الواجب: نظريّةٌ أخلاقيّةٌ تقوم على الواجب. فالواجبات لا العواقب هي التي تحدّد صواب الفعل أو خطأه.

الأمر الشّرطي: وهو كلّ عبارةٍ على شاكلة «إذا أردت س فافعل ص».

مملكة الغايات: وهي دولةٌ متخيّلةٌ حيث تحمي قوانينها استقلاليّة الفرد.

المُسلّمةُ: المبدأ العامّ الكامن خلف الفعل.

الحبّ الانفعالي: الحبّ الذي يعتمد على الشّعور وحده.

الحبّ العملي: وهو حبٌّ عقلانيٌّ يقوم على احترام القانون الأخلاقي.

قابليّة الإحالة إلى الكلّيّة: إن يكن المبدأ قابلاً للإحالة إلى الكلّيّة فهذا يعني أنّه يستطيع أن يكون مُرادًا دائمًا في حالةٍ متشابهةٍ أخرى. بالنّسبة لكانط إنّ الأحكام الأخلاقيّة كلّها قابلةٌ للإحالة إلى الكلّيّة.

قراءاتٌ إضافيّةٌ

Kant *The Moral Law* (London: Routledge, 1991)

وهي ترجمة هربرت جيمس باتن «H. J. Paton» لأسس ميتافيزيقا الأخلاق منشورةٌ تحت هذا العنوان، ويحتوي الكتاب على اختصارٍ مفيدٍ لمقاطع حجّة كانط.

H.B. Acton *Kant's Moral Philosophy* (London: Routledge, 1976)

وهو كتابٌ يستحقّ القراءة إن أمكنك العثور على نسخةٍ منه.

Roger Scruton *Kant: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2001) and Stephan Körner *Kant* (Harmondsworth: Penguin, 1955)

وهما مُدخلان جيّدان إلى فلسفة كانط عمومًا، حيث يضمّان نقاشاتٍ حول فلسفته الأخلاقيّة.

الفصل السّادس عشر: توماس باين - حقوق الإنسان

عاش توماس باين «Thomas Paine» حياةً خطرةً في زمنٍ خطير. فقد لعب دورًا ناشطًا في الثّورة الأميركيّة سنة 1776، وفي الثّورة الفرنسيّة سنة 1779، كما سُجن في فرنسا لعشرة أشهرٍ حيث تمكّن من الإفلات من المصقلة بسبب عدم كفاءة سجّانه. ولطالما اعتُقد (خطأً) أنّه امرؤٌ ملحدٌ بسبب هجوماته على الدّين المنظّم في زمنٍ جلبت فيه الرّسائل الإلحاديّة عواقب وخيمةً على أصحابها تحت «قانون التّجديف» «law of blasphemous libel». لكنّه في الواقع كان رجلاً ربوبيًا «Deist» كما كان في الوقت نفسه ناقدًا قاسيًا لرياء وسخافة المسيحيّة المنظّمة. وقد سبّبت معارضته لفكرة الملكيّة مشاكلَ له في بلده الأمّ إنكلترا: إذ لم يستطع العودة إليها بعد مغادرتها كهلاً. هكذا لم تكن حياة باين سهلةً، لقد عاش الرّجل عيشةً متقلقلةً حيث امتهن مهنًا عدّةً ضمّت صانع مشدّاتٍ، ضابطَ جمارك، ومصمّم جسورٍ؛ لكنّه برع بصفته كاتبًا، ومفكّرًا، و«مواطنًا من العالم» «citizen of the world» كما دعا نفسه. وفي قمّة شهرته كان معروفًا في إنكلترا، فرنسا، والولايات المتّحدة، وكان لديه مناصرين متحمّسين ومعارضين مستهزئين في هذه الدّول الثلاث. ولكنّه لم يتلقّ ترحيبًا حينما عاد من فرنسا إلى الولايات المتّحدة بسبب هجوماته على الدّين في كتابه «**عصر العقل**» «*the age of reason*». بعد ذلك أمضى حياته فقيرًا ومغمورًا في مدينة نيويورك، إذ حضر جنازته ستّة أشخاصٍ فقط. وبعد عشر سنينَ من وفاته نقل وليام كوبيت «William Cobbett» جثمانه إلى بريطانيا، حيث كانت غاية الأخير وضعها في ضريحٍ لائقٍ بمقام الرّجل. لكنّ كوبيت عجز عن جمع المال للقيام بذلك، فبقيت عظام باين قابعةً في صندوقٍ في علّيته، واختفت بعد موته.

كتب باين بأسلوبٍ جداليٍّ واضحٍ وحذقٍ ما جذب مئات الآلاف من قرّاء عصره. وخلافًا للعديد من الفلاسفة قبله وبعده كان باين منغمسًا في صراعات زمانه السّياسيّة، ومؤمنًا أنّ على كلّ جيلٍ تحمّل مسؤوليّة طريقة حكم أمّته بدلاً من التّسليم بنظامٍ متوارثٍ من الأجيال السّابقة، وهذا ما كان مصدر راديكاليّة باين. اعتقد بأين أنّه من الحقّ مواجهة الوضع الرّاهن حيثما أنتج عدم مساواةٍ. وأدّى امتعاضه من عالَمِه السّياسيّ آنذاك إلى تشكيل

طرق جديدةٍ لتنظيم المجتمع. لقد رغب باين في إعادة تنظيم المجتمع على أسسٍ عقلانيّةٍ. لذا باستطاعتنا فهم سبب خوف الآخرين منه بوصفه ثوريًّا هدّامًا، إذ كانت كلماته قادرةً على إشعال تمرّدٍ. وكان العديد من معاصريه الأكثر محافظةً راضيينَ بالوضع القائم، وقد شدّدوا على قيمة الالتزام بالتّقليد البطيء التّطوّر. لكنّ باين حفّزته رغبةٌ في تحسين الحياة سريعًا، فلقد كان مُصمّمًا على اكتشاف أنظمة حكمٍ أفضل وأكثر منطقيّةً، وعازمًا على تسويق طرقٍ أكثر إنصافًا لمشاركة الثّروة، كما كان جريئًا لنشره آراءه علنًا حتّى في أثناء الخطر. طبعًا سعى لإسكاته كلّ الّذين ولدوا في امتيازٍ وحظوةٍ وحرصوا على الإبقاء على الوضع القائم، والعديد من هؤلاء كان ليفرحَ في رؤيته ميتًا.

الحسّ المشترك

إنّ الجزأين الأوّلين من أهمّ كتابٍ كتبه باين، أيّ **حقوق الإنسان** «*Rights of Man*»، تمّ نشرهما سنة 1791، لكنّه نال الشّهرة بفضل منشوره الطويل **الحسّ المشترك** «*Common Sense*». فقد أصبح هذا المنشور الأكثر مبيعًا، حيث تمّ بيع أكثر من مئةٍ وخمسين ألف نسخةٍ في السّنة الّتي تلت نشره سنة 1776. وضع باين فيه حججه لاستقلال المستعمرات الأميركيّة عن الحكم البريطانيّ، وفي خلال ذلك ناقش عددًا من الأفكار المرتبطة بالحرّيّة، والمساواة، والدّيمقراطيّة. كذلك ضمّن باين في منشوره إحدى حججه ضدّ الملكيّة الوراثيّة. وقد ألهم هذا المنشور العديد من القرّاء ودفعهم إلى الانضمام إلى قضيّة الاستقلال، كما جعل باين بطلاً في أعين الأميركيّينَ المتحمّسين للثّورة، وجعله في الوقت نفسه عدوًّا للحكومة البريطانيّة.

في كتابه الثّاني **حقوق الإنسان** طوّر باين مواضيع الحسّ المشترك ووسّعها، فأدخل حججًا حول طريقة تحقيق العيش الكريم في مجتمعٍ خالٍ من الملكيّة. كان السّياق البديهيّ لكتاب **حقوق الإنسان** هو الثّورة الفرنسيّة، لكنّ آثاره تجاوزتها أشواطًا.

«حقوق الإنسان»

إنّه ردٌّ على إدموند بيرك

إنّ الجزء الأوّل من جزئَي كتاب **«حقوق الإنسان»** هو ردٌّ مباشرٌ على

كتاب إدموند بيرك Edmund Burke «**تأمّلاتٌ حول الثّورة في فرنسا**» (1790» (*Reflections on the revolution in France*) حيث عارض فيه الأخير جوانب الثّورة الفرنسيّة كلّها تقريبًا كما هاجم فيه المتحمّسين الإنجليز لها. عاش السّياسيّ والفيلسوف الإيرلنديّ إدموند بيرك معظم حياته في لندن، وقد كتب في شبابه كتابًا مهمًّا حول طبيعة الجليل «Sublime»، كذلك كان متعاطفًا مع الثّورة الأميركيّة، فاعتبره باين صديقًا وحليفًا. لذا إنّ معارضة بيرك الهادرة للثّورة الفرنسيّة وللأفكار الّتي ألهمتها سبّبت صدمةً لدى باين الذي شعر أنّها خيانةٌ وهجومٌ شخصيٌّ عليه. فأدان باين **تأمّلات** بيرك واصفًا إيّاها بأنّها «ظلمةٌ تحاول إنارة النّور»، وذهب به الأمر بعيدًا إلى حدّ اتّهام بيرك بأنّه قبض مالاً للإبقاء على العداوة الإنجليزيّة-الفرنسيّة وذلك عبر دفاعه عن موقفٍ لا يؤمن حقًّا به. ناصر باين «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» الفرنسيّ، ووضع آماله على قيام ثورةٍ إنجليزيّةٍ. إذن كان معارضوه محقّين في اعتباره رجلاً هدّامًا.

من يقرّر عمّن؟

جادل المحافظ بيرك أنّ الشّعبَ الفرنسيّ ملزمٌ بقراراتٍ اتّخذها أسلافُهم حول الطّريقة التي ينبغي من خلالها حكم بلدهم، وليس عليهم نكث الوعود الّتي قطعتها الأجيال السّابقة، ومنها قرار حكم الأرستقراطيّين والملكيّة. فكان جواب باين أنّ ما من شخصٍ باستطاعته أن يُلزم الأجيال اللاّحقة بوعدٍ مهما كان صادقًا هذا الوعد. إذ على كلّ جيلٍ أن يقرّرَ لنفسه الطّريقة التي يرغب أن يُحكم من خلالها، فلا تستطيع الأموات أنْ تقرّر في مسائل مهمّةٍ نيابةً عن الأحياء، لذا لا بدّ من السّبر وفقًا لما اختارته أمّةٌ بكاملها حاليًّا. آمن باين أنّ القوانين تستمدّ سلطتها من توافق الأحياء لا من وعود الأموات. ولقد كانت هذه رسالةً قويّةً من شأنها إثارة وإيقاظ كلّ من قمعتهم أقلّيّةٌ ثريّةٌ وقويّةٌ بشكلٍ غير متكافئٍ.

نقدٌ للملكيّة

في صلب ردّ باين على بيرك نجد هجومه على فكرة امتلاك الملكيّة الوراثيّة سلطةً على الشّعب. إذ خلافًا لعصرنا الحاليّ كان لدى الملوك والملكات والأميرات والأمراء الأوروبيّين وحتّى لدى أعضاء مرموقةٍ من العائلات الملكيّة في القرن الثّامن عشر سلطةً مفرطةً، كما كان لديهم الكلمة الفصل في تقرير مصير الأمم والرّعايا الأفراد. بالنّسبة لباين الذي اعتبر نفسه مواطنًا من العالم وآمن أنّ البشر كلّهم سواسيةٌ، شكّل هذا الطّرح طريقةً تافهةً

لتنظيم المجتمع. إذ كان باين يتسلّى في الاستهزاء من المؤسّسات الملكيّة، وعلى سبيل المثال كان يسخر من فكرة مشرّعٍ وراثيّ عبر نعتها بالفكرة السّخيفة كأن يقول المرء بوجود عالم رياضيّاتٍ وراثيّ أو شاعر بلاطٍ وراثيّ. فالصّفات التي يحتاجها الحاكم لا تؤمّنها الوراثة، مثلها مثل القدرة على القيام بالرّياضيّات أو كتابة الشّعر. لماذا إذن يحتاج أيّ شخصٍ إلى قائدٍ شغر مكانه لأنّه يتحدّر من قائدٍ آخر؟ طبعًا سيكون من الأفضل أنْ يشغرَ ذلك المنصب شخصٌ بيّن عن كفاءةٍ أساسيّةٍ وعن قدرةٍ للعب هذا الدّور جيّدًا. علاوةً على ذلك وبحسب باين إنّ الملكيّات جميعها استبداديّةٌ تعامل الشّعب كضربٍ من المِلكيّة الخاصّة التي لا بدّ لها أنْ تنتقل إلى خلفاء الملك. وفي ردّه على اقتراح بيرك القائل بأنّ الهجوم الذي تعرّض له ملك فرنسا لويس السّادس عشر كان متوحّشًا ولا تبرّره تصرّفات ذلك الملك، اعتبر باين أنّ بيرك لم يفهم طبيعة الثّورة الفرنسيّة بكاملها، فهي لم تكن هجومًا على ملكٍ معيّنٍ إنّما كانت هجومًا على الملكيّة نفسها، بمعنى آخر صودف أنّ لويس السّادس عشر لحظّه السّيّء كان في موقع الحكم حينما انقلب عليه الرّأي العامّ. وتفيد وجهة نظر باين بأنّ السّلطة المحفوظة في ذلك المنصب أصلُ الشرّ، حتّى إذا شغر المنصب فردٌ محسنٌ نسبيًّا. فالثّورة تنشأ من حقوق البشر (أي «حقوق الإنسان») وتنشأ تحديدًا من الحقّ في المساواة والعدالة.

الحقوق الطبيعيّة والمساواة

اعتقد باين أنّنا كلّنا نولد متساويينَ في حقوقنا الطّبيعيّة، إذ تحدّد هذه الحقوق وجودنا وتحسّنه، فهي موجودةٌ قبل اتّحادنا معًا لتشكيل الحالة المدنيّة. إنّها الحقوق التي نمتلكها فقط لكوننا بشرًا: حقٌّ في الحياة، حقٌّ في اعتقاداتنا الخاصّة، حقٌّ في التّعبير عن أنفسنا بحرّيّةٍ، ودواليك. ولا بدّ لنا من التّخلّي عن بعض حرّيّاتنا للعيش في مجتمعٍ والاستفادة من خيّراته، والحكومة مطلوبةٌ لمنع القويّ من استغلال الضّعيف، لكنّ حقوقنا الطبيعيّة هي مصدر كلّ شيءٍ خيّرٍ في الوجود تقريبًا. في الجزء الثّاني من كتاب **حقوق الإنسان** قدّم باين العديد من الاقتراحات الإيجابيّة حول الطّريقة العمليّة التي تستطيع الحكومات من خلالها تأمين العيشة الكريمة الأساسيّة لأعضاء المجتمع كلّهم، كمثل رواتب تقاعديّةٍ للشّيخوخة، والبدلات الزّوجيّة، والفوائد للفقراء، والتعليم المجّانيّ، وغيرها الكثير من السّياسات التقدّميّة التي تموّلها الضّرائب، ما يجعلها اقتراحاتٍ سابقةً لعصرها.

نقد حقوق الإنسان

التّفاؤل المفرط في الطّبيعة البشريّة

كان موقف بيرك في **التّأمّلات** أدقّ لحظًا من موقف باين، إذ لم يشارك تفاؤليّة الأخير في الإنسانيّة، وكان شكّاكًا في مسألة اللّجوء إلى العقل بصفته أساسًا للتّغيير الاجتماعيّ. اعتقد بيرك أنّ العقل البشريّ محدودٌ، كما رأى أنّه من الخطورة ترك الأفراد تشكيل مجتمعٍ من العدم. لذلك من الأفضل الاعتماد على حكمة الأجيال المتلاحقة، وهي حكمةٌ ليست واعيةً بالضرورة، وذلك عوضًا عن محاولة تصميم أشكالٍ جديدةٍ للعيش، ومع ما يستتبع إعادة تنظيم المجتمع من خطر نشوب العنف والقلقلة. هذه الحكمة محفوظةٌ في طرق عيشٍ قائمةٍ ومتوارثةٍ. بمعنى آخر، كان لدى بيرك حججًا ضدّ النّمط الثوريّ الشّامل القائم في فرنسا، وضدّ إعادة التّنظيم الاجتماعيّ على نطاقٍ واسعٍ عمومًا. إنّ الانحدار إلى مستوى سفك الدّماء والرّعب اللّذين نتجا عن الثّورة الفرنسيّة كان النّتيجة الّتي توقّعها بيرك وهابها. فقد فضّل إصلاحًا أكثر سلاسةً يحدث جيلاً بعد جيلٍ بدلاً من الانقلاب الرّاديكاليّ الّذي ناصره باين بحماسةٍ. إنّ الفكر المحافظ الّذي أظهره بيرك في يخصّ التقدّم يلاقي العديد من المناصرين المعاصرين بمقابل الجدال الحماسيّ للتّغيير الأكثر مثاليّةً وتفاؤليّةً والذي تجسّده كتابات باين.

الاعتماد على البلاغة بدلاً من الحجّة

إنّ **حقوق الإنسان** كتابٌ جداليٌّ علنًا، ويعتمد كثيرًا على البلاغة، وكذلك على الفكاهة كما في نقده للملكيّة. علّم باين نفسه بنفسه النّظريّة السياسيّة لهذا السّبب يفتقر موقفه إلى التّعقيد والتّكلّف اللّذين نعثر عليهما عند فلاسفةٍ أمثال هوبز ولوك. إذ يسخّف بيرك ويهزأ منه، لكنّه قلّما يدخل في تحليلٍ عقلانيّ معه، فهذا ليس أسلوبه. وأحيانًا قد يكتفي باين بالتأكيد بدلاً من المُحاجّة في موقفه، ولكنّه لم يكن مبهمًا، حيث تبقى كتاباته مثيرةً لقراءتها، وتعثر فيها على صوتٍ مناسبٍ لقرّائه الكثر. زِد على ذلك أنّ الكثير من أفكاره كمثل تلك الموجّهة ضدّ الملكيّة هي الأكثر تأثيرًا، والسّبب يعود إلى صياغتها في شكلٍ استهزائيّ بدلاً من صياغتها في بناءٍ أكثر نسقيًا وتفصيليًا كما نجده في كتب الفلسفة السياسيّة، فكان النّوع الأدبيّ لكتاباته هو الكرّاس السّياسيّ لا الرّسالة الأكاديميّة.

تواريخ

1737 ولد توماس باين في ثاتفورد، نورفوك.

1776 نشر كتابه **الحسّ المشترك**.

1790 نشر إدموند بيرك كتابه **تأملاتٌ حول الثّورة في فرنسا**.

1791-1792 نشر باين **حقوق الإنسان** (في جزأينِ).

1807 توفّي فقيرًا في مدينة نيويورك.

مسرد المصطلحات

الرّبوبيّة: الاعتقاد بأنّ العقل والتجربة يبرهنان وجود اللّهَ بدلاً من المرجعيّة الدّينيّة للكتاب المقدّس. يرفض الرّبوبيّون مرجعيّة الوحي عبر الكتب الدينيّة، كذلك يرفضون الأعاجيب.

قراءاتٌ إضافيّةٌ

Christopher Hitchens *Thomas Paine's 'Rights of Man': a biography* (London: Atlantic Books, 2007)

في هذا الكتاب القصير يشرح كريستوفر هيتشنز أفكار باين في سياق حياته وعصره.

John Keane *Tom Paine: A Political Life* (London: Bloomsbury, 1995)

وهو كتابٌ طويلٌ وسيرةٌ غيريّةٌ أكثر توثيقًا من كتاب هيتشينز.

Alan Ryan's *On Politics* (London: Allen Lane, 2012)

ويضمّ فقراتٍ عن إدموند بيرك وتوماس باين.

الفصل السّابع عشر: أرتور شوبنهاور - العالم إرادة وتمثّلا

غالبًا ما قورن كتاب **العالم إرادة وتَمَثُّلا** بسمفونيّةٍ ذات أربع حركاتٍ، حيث لدى كلّ قسمٍ من أقسام الكتاب الأربعة سرعةُ إيقاعه وطبعه المتميّز، إذ يعود شوبنهاور إلى مواضيعَ عالجها في الأقسام الأولى ويطوّرها. يبدأ الكتاب بنقاشٍ تجريديّ حول علاقتنا بالعالم الذي نختبره، أي العالم الذي نمثّله لأنفسنا (العالم كتمثّلٍ «the world as idea»). ويتوسّع هذا النّقاش في القسم الثاني حيث يعتبر أرتور شوبنهاور «Arthur Schopenhauer» أنّه ثمّة واقعٌ أعمق من العالم الذي يصفه العِلمُ لنا، ويمكن لحظ هذا العالم، أو الشّيء في ذاته (العالم كإرادةٍ «the world as will»)، عندما نتأمّل في حركاتنا الجسديّة النّاتجة عن الإرادة. أمّا القسم الثّالث فهو نقاشٌ تفاؤليٌّ ومفصّلٌ حول الفنّ حيث يطوّر فيه شوبنهاور مزعمه بأنّ الفنّ يستطيع تأمين مهربٍ من فعل الإرادة المضطربة التي تمثّل الوضع البشريّ الطّبيعيّ، فيما يكشف عن ميزات الواقع الأعمق، أي العالم كإرادة. ويغلب على القسم الرّابع تشاؤمٌ سوداويٌّ حيث يفسّر شوبنهاور لماذا حكمت علينا طبيعتنا البشريّة بالمعاناة. لكن ثمّة بصيص أملٍ قائمٌ، هذا إذا ما كنّا مستعدّينَ لعيش حياة تزهّدٍ نميت فيها رغباتنا.

العالم كتمثّلٍ

عندما استهلّ شوبنهاور كتابه **العالم إرادة وتَمَثُّلا** بجملة «العالم هو تَمَثُّلي» فما عناه بها هو أنّ التّجربة تكون دائمًا من منظور وعيٍ مُدركٍ. نحن نمثّل العالم لأنفسنا بدلاً من امتلاكنا ولوجًا إلى الطّبيعة الكامنة وراء الواقع. لكنّ العالم كتمثُّلٍ لا يتضمّن معرفة طبيعة الأشياء الحقيقيّة. وإذا اكتفينا بالظّاهرات فمثلنا كمثل رجلٍ يطوف حول قلعةٍ محاولاً إيجاد مدخلها، إذ يتوقّف بين الحين والآخر لتفقّد الجدران. وبالنّسبة لشوبنهاور، هذا كلّ ما قام به الفلاسفة إلى حدّ الآن. ولكنْ تدّعي فلسفته أنّها تعطينا معرفةً عمّا يكمن وراء الجدران.

يشكّل السّؤال المرتبط بالطّبيعة النّهائيّة الواقع محورَ الميتافيزيقيا. يسلّم شوبنهاور بالتّقسيم الذي وضعه إيمانويل كانط، أي بين العالم كما نختبره وهو ما يسمّيه شوبنهاور العالم كتمثُّلٍ، وبين الواقع القائم خلف الشّيء في ذاته، ويُسمّي كانط هذا الواقع الكامن خلف التّجربة بالعالم النّوميّ، بينما يسمّيه شوبنهاور العالم كإرادة. نحن لسنا متلقّينَ سلبيّينَ للمعلومات الحسّيّة، إنّما نفرض مقولات الزّمان، والمكان، والسّببيّة على تجربتنا كلّها، ولكنْ لا يمكننا فرض هذه المقولات عند مستوى الشّيء في ذاته، أو العالم كإرادةٍ. إنّ العالم كإرادةٍ هو كلٌّ غير منقسمٍ، وهو ما يسمّيه شوبنهاور بمبدأ التّفريد «*principium individuationis*»، أي لا يحدث الانقسام إلى أشياءَ جزئيّةٍ إلاّ في العالم الظّواهريّ، فالعالم كإرادةٍ هو مجموع كلّ ما هو موجودٌ.

العالم كإرادةٍ

قد يبدو العالم كـإرادةٍ بوساطة التّعريف أنّه لا يمكن للبشر الولوج إليه، لأنّه لا يبدو قابلاً للولوج بوساطة التّجربة. لكنّ شوبناهاور يعلن أنّه خلال تجربتنا لفعل الإرادة، أي القدرة التي نملكها لتحريك أجسادنا، يُظهر العالم كإرادةٍ نفسه لنا. ليست الإرادة منفصلةً عن الحركة البشريّة بل إنّها ميزةٌ عن تلك الحركة. حينما نكون واعينَ بشأن فعل إرادتنا نتخطّى العالم كتمثُّلٍ ونلحظ الشّيء في ذاته. إذ نختبر جسدنا بصفته تمثُّلاً، أي كشيءٍ صادفناه في العالم، وبصفته إرادةً أيضًا.

بالنّسبة لشوبنهاور ليس البشر وحدهم تمظهراتٍ عن الإرادة، ففي نهاية الأمر إنّ كلّ شيءٍ هو تعبيرٌ عن الإرادة. وبمعنى آخر يستعمل شوبنهاور كلمة «إرادة» بمعناها الأوسع، مثلاً، إنّ الصّخرة هي تعبيرٌ عن الإرادة. فالإرادة التي يصفها الفيلسوف ليست ذكاءً؛ إنّها مسعًى أعمًى وعشوائيٌّ يحكم على معظم البشر أن يعيشوا حياة معاناةٍ.

الفنّ

يحتلّ الفنّ مكانةً بارزةً في فلسفة شوبنهاور، إذ يوفّر لنا التأمّل في الأعمال الفنّيّة مهربًا آنيًا من قبضة فعل الإرادة المضطربة والمحتومة. يقدّم

لنا الفنّ تجربةً فنيّةً غير مكترثةٍ «disinterested». عندما نتأمّل في عملٍ فنّيٍّ نستطيع وضع الهموم والاهتمامات العمليّة جانبًا، وهو ما علينا فعله، بالإضافة إلى أيّ مفهومٍ عن العمل الفنّيّ بوصفه حاملاً غايةً لنا. تذوب أنفسنا في التّأمّل، والأمر نفسه ينطبق على اختبارنا للجمال الموجود في الطّبيعة، حيث نستطيع بلوغ هذه الحالة من سكينة التأمّل عبر النّظر إلى شلاّلٍ أو إلى جبلٍ تمامًا كمثل النّظر في لوحةٍ رائعةٍ.

يستطيع الفنّانون العباقرة بلوغ هذه الحالة من التأمّل غير المكترث في الأشياء والأحداث وامتلاك القدرة الفكريّة على إيصال شعورهم إلى محتىّ أعمالهم. لدى هؤلاء العباقرة القدرة على المعرفة المحضة، أي يختبرون المُثل الأفلاطونيّة لكلّ ما يدركونه. وكما هو معروفٌ عن أفلاطون اعتقاده بأنّ الكرسيّ الذي أجلس عليه هو نسخةٌ غير كاملةٍ عن كرسيٍّ مثاليٍّ، أي مثال الكرسيّ. بالنّسبة لأفلاطون إنّ الفنّان الذي يرسم الكرسيّ يقدّم صورةً أبعد ما تكون عن الكرسيّ الحقيقيّ، أي المثال الأفلاطونيّ. ويُعدّ هذا السّبب من إحدى أسباب حظر الفنّانين من دخول الجمهوريّة المثاليّة، لأنّهم يتعاملون مع نسخٍ عن الواقع ويبعدوننا عن المُثل. بمقابل هذا يعتقد شوبنهاور أنّ الفنّانين العباقرة يستطيعون عبر أعمالهم الكشف عن تلك المُثل أو الأفكار الأفلاطونيّة للأشياء المحدّدة في معرض وصفهم أو رسمهم لها. هكذا يوفّر لنا الفنّانون العباقرة مهربًا من سلطان الإرادة ومسلكًا لبلوغ المعرفة الموضوعيّة للمُثل الأفلاطونيّة.

فالأشياء الجميلة والمشاهد الرائعة كافيةٌ كي تبعدّنا عن جدول الرّغبة اللاّنهائيّ، ولكنْ ينطبق هذا الأمر على بعض الأشياء المرسومة أكثر من غيرها، مثلاً، باستطاعتنا التأمّل في جمال فاكهةٍ مرسومةٍ، لكنّ اهتماماتنا العَمَليّة قد تصعّب علينا أنْ نكونَ غير مكترثينَ، بخاصّةٍ إنْ كنّا جائعينَ. كذلك إنّ بعض اللّوحات التي تمثّل عريًا هي أسهل على التأمّل على نحوٍ غير مكترثٍ أكثر من غيرها، إذ يميل بعضها إلى إثارة النّاظر جنسيًّا، فتعيد تأكيد اهتمامٍ عمليٍّ عنده.

وبمقابل الأشياء الجميلة ثمّة أشياء ومشاهدُ جليلةٌ تكون معاديةً للإرادة البشريّة. إذ تهدّد هذه الأشياء بكثافتها أو سلطانها الإرادة. فالغيوم الرّعديّة السّوداء، والجلاميد العظمى، والنّهر السّريع تيّاره، هي أمورٌ تستطيع كلّها أنْ تكونَ جليلةً. يمكن بلوغ التّجربة الجماليّة للجليل عبر فَصل نفسك عن الإرادة واعيًا، فتتباطأ مستمتعًا بما يبدو رهيبًا. وهذا ما يكشف أيضًا عن المُثل الأفلاطونيّة للأشياء المتأمّلة.

إنّ المُثل الأفلاطونيّة الّتي يكشفها التأمّل الجماليّ للفنّ والطّبيعة مهمّةٌ عند شوبنهاور لأنّها تسمح لنا ببلوغ نوعٍ من المعرفة للشّيء في ذاته، أي العالم كإرادةٍ. لا يمكننا التّوصّل إلى معرفةٍ مباشرةٍ للشّيء في ذاته عبر هذه الوسائل، ولكن تقدّم المُثل الأفلاطونيّة «أكثَرَ توضيعٍ تامٍّ للإرادة» «the most adequate objectification of the will»، وهذا لا يعني أنّ العالم الذي تكشف عنه مُعوّجٌ ذاتيًا، بل إنّه أقرب ما يكون إلى الشّيء في ذاته.

الموسيقى

تختلف الموسيقى عن باقي الفنون في أنّها لا تمثّل العالم كتمثُّلٍ، والحقّ أنّها عادةً لا تمثّل شيئًا على الإطلاق، لكنّها من دون شكّ فنٌّ عظيمٌ. يعطي شوبنهاور الموسيقى مكانةً خاصّةً في نظامه الفلسفيّ. فيقول أنّ الموسيقى هي نسخةٌ عن الإرادة ذاتها، وهذا ما يفسّر عمقها، أي يمكنها أن تكشف لنا عن طبيعة الواقع.

لا تعبّر الموسيقى الحزينة عن حزن شخصٍ ما، كما لا تعبّر عن الحزن في سياقٍ محدّدٍ، بل عن الحزن في طبيعته الجوهريّة، بعيدًا عن الظّروف المعيّنة، وعلى الرّغم من ذلك تبقى نسخةً عن الإرادة. ونتيجةً لهذا الرّأي تكون الموسيقى ضربًا من الميتافيزيقا اللاّواعية، إذ تعطينا صورةً عن الشّيء في ذاته، تمامًا كما يحاول عالم الميتافيزيقا أن يفسّر لنا ما يقبع خلف حجاب الظّاهر. ويدرك شوبنهاور جيّدًا أنّ آرائه في الموسيقى وعلاقتها بالشّيء في ذاته هي غير قابلةٍ للتّحقّق، أي لا يمكننا مقارنة مقطوعةٍ لبيتهوفن بالشّيء في ذاته لنرى إن كان محقًّا. لكنّه يصوّر نظرته على أنّها تفسيرٌ معقولٌ عن قدرة الموسيقى، ويقترح على القارئ أن يستمعَ إلى الموسيقى آخذًا بعين الاعتبار هذه النّظريّة.

الإِرادة الحرّة

إنّ الظّواهر كلّها مقيّدةٌ بمبدأ العلّة الكافية، أي المبدأ الذي ينصّ على أنّه ثمّة سبب لكلّ شيءٍ ليكون على ما هو عليه. والأمر نفسه ينطبق على البشر مثلما ينطبق على الصّخور والنّباتات. إذن تحدّد البيولوجيا سلوكنا

وتحدّد الأحداث الماضية شخصيّتنا، فليس لدينا سوى وهم التّصرّف بحريّةٍ، في حين أنّ الإرادة أو الشّيء في ذاته هي حرّةٌ تمامًا. وتبعًا لذلك إنّ البشر هم مجبرونَ وأحرارٌ في الوقت نفسه. فالقول أنّنا مجبرون حتّى على المستوى الظواهريّ هو كلامٌ تشاؤميٌّ. يتحوّل منبع التّشاؤم في الكتاب إلى تيّارٍ هائجٍ عندما يركّز شوبنهاور على طبيعة المعاناة الإنسانيّة.

المعاناة والخلاص

يستند شوبنهاور هنا على تقاليد الفلسفة الآسيويّة، ومنها التّعاليم البوذيّة والهندوسيّة، حيث إنّ مراحل السّعادة الطويلة مستحيلة على البشر. إنّنا مكوّنون على نحوٍ تتضمّن فيه حيواتنا على فعل إرادة دائمٍ، لتحقيق الرّضا. وعندما نحقّق ما نرغب فيه، قد نستمتع بسعادةٍ مؤقّتةٍ ليست سوى لحظة راحةٍ من رغب ما كنّا نسعى إليه. لكنّ هذه السّعادة قصيرةٌ حتمًا، فنحن إمّا ندخل في حالةٍ من السّأم «*ennui*» (أي حالةٌ من الملل الشديد)، إمّا نجد أنّ ما زال لدينا رغباتٍ لم تُحقّق بعد، وهي تدفعنا إلى السّعي نحو إرضائها. إذن إنّ الحياة البشريّة كلّها تتقاذف بنا يمينًا وشمالاً بين الألم والملل.

ولكن إذا توصّلنا إلى بصيرةٍ في طبيعة الواقع الحقّة، أي إذا استطعنا الرّؤية عبر حجاب المايا «Veil of Maya» (أي التوصّل إلى معرفة العالم كإرادةٍ) فسيكون ثمّة فرصةٌ للخلاص ولمهربٍ دائمٍ من المعاناة، وهي حالةٌ سعيدةٌ أقلّه بقدر ما هي حالات السّعادة المؤقّتة في التأمّل الجماليّ التي يستطيع الفنّ تقديمها.

إنّ الخطوة الأولى في هذا الاتّجاه تكمن في إدراك أنّ إلحاق الأذى بالآخرين هو ضربٌ من أذيّة الذّات، لأنّه عند مستوى الإرادة يكون من يلحق الأذى ومن يعاني منه شخصًا واحدًا، لكنّنا ندركهما شخصين مختلفين عند مستوى الظّواهر. وإذا انتبهنا إلى هذا فسنلحظ أنّ المعاناة كلّها هي معاناتنا وسنتشجّع على منعها. وسندرك أنّه عندما يؤذي أحدهم شخصًا آخر فيبدو الأمر وكأنّ الإرادة شبيهةٌ بوحشٍ مهتاجٍ غرس أسنانه في لحمه من دون ملاحظته أنّه كان يؤذي نفسه أصلاً.

أمّا الخطوة الأكثر تطرّفًا التي يرسمها شوبنهاور في ختام **العالم كإرادةٍ وتمثّلٍ** فهي التّزهّد «asceticism»، وهو إنكارٌ متعمّدٌ لإرادة الحياة.

يعيش الزّاهد حياة عفّةٍ وفقرٍ، لا ليساعد الآخرين بل ليطفئ نار الرّغبة وصولاً إلى إماتة الإرادة. وبوساطة هذا النّمط المتشدّد في الحياة، يهرب الزّاهد من المعاناة المحتومة على الوضع البشريّ.

نقد العالم إرادة وتمثُّلا

الأسس الميتافيزيقيّة الهشّة

يقدّم كتاب شوبنهاور نظامًا فكريًّا ذا أسسٍ ميتافيزيقيّةٍ هشّةٍ. يعتمد الإطار الفلسفيّ بكامله على اكتسابنا معرفة الشّيء في ذاته، أو أقلّه على ولوجنا إليه بوساطة وعينا بحركاتنا الجسديّة النّاتجة عن فعل إرادةٍ. لكنْ إن كان شوبنهاور مخطئًا بشأن إمكانيّة ولوجنا إلى العالم كإرادةٍ فعندئذٍ سيكون العمل بكامله ساقطًا. ويبدو الأمرَ أحيانًا وكأنّ شوبنهاور يريد امتلاك كعكته وأكلها، أي يريد أن يقولَ أنّ حجاب المايا يمنعنا من معرفة طبيعة الواقع النّهائيّة وأنّنا نستطيع الرّؤية من خلال هذا الحجاب.

وحتّى إنْ رفضنا الأسس الميتافيزيقيّة لفكر شوبنهاور فلا يزال ثمّة الكثير من البصائر بشأن الفنّ، والتّجربة، والمعاناة، الّتي يمكن استخلاصها من الكتاب. وواقعة أنّ النّسق الفلسفيّ قد يحتوي على بعض العيوب فذلك لا يمنع شوبنهاور من كونها مصدر وحيٍ غنيًّا بالأفكار والتفكّر، فلا عجبَ أنْ يستلهمَ الفنّانون من عمله.

النّفاق

بشّر شوبنهاور بالتّزهّد طريقًا للخلاص وخاتمةً للمعاناة الّتي تشكّل ميزةً محتومةً من الوضع البشريّ. لكنّه لم يلتزم بما بشّر به، أي لم يمارس العفّة، وكان يتمتّع بالوجبات الدّسمة، لذا لماذا علينا أنْ نأخذَ هذا المنافق على محمل الجدّ؟

هذا الهجوم على شوبنهاور لا يؤذي فلسفته، فمن الممكن أن يلحظ امرؤٌ دربَ الخلاص من دون الالتزام به فعليًّا. وعلى الرّغم من أنّ النّفاق خصلةٌ نافرةٌ فهو لا يؤثّر على حجج شوبنهاور المُحكمة. لذا إن كان شوبنهاور محقًّا في أنّ التّزهّد يوفّر طريقًا للتّخلّص من المعاناة، فهذا أمرٌ منفصلٌ عن طريقة اختياره عيش حياته.

تواريخ

1788 وُلد في دانزيغ (أصبحت تُعرف الآن بغدانسك).

1819 نَشر كتاب **العالم إرادة وتَمثُّلا**.

1860 مات في فرانكفورت.

مسرد المصطلحات

التّزهّد: طريقةٌ في العيش تتضمّن إنكارًا شديدًا للذّات.

عدم الاكتراث: وهو أسلوب حياة المرء الذي ليس لديه تحفيزًا عمليًّا لرؤية شيءٍ معيّن.

السّأم: الملل والخمول.

التّمثُّل: وهو العالم كما نمثّله لأنفسنا. ويقابله العالم كإرادةٍ.

الفكرة (الأفلاطونيّة): أي المثال الكامل لأيّ شيءٍ. يعتقد أفلاطون بوجود المثال الكامل لكرسيّ ما مثلاً، فالكراسي كلّها ندركها نسخًا غير كاملةٍ عن هذا المثال أو الفكرة الأفلاطونيّة.

الميتافيزيقيا: دراسة طبيعة الواقع النّهائيّة.

الظّواهر: وهو مصطلح كانط ليشير في إلى العالم الذي نختبره، ويقابله النّومينا وهو العالم القائم خلف الظّاهرات.

مبدأ التّفريد: تقسيم الواقع إلى أشياء جزئيّةٍ ومنفردةٍ، وهذا لا يحدث على المستوى النّوميني، أي مستوى العالم كإرادةٍ.

الجليل: وهو ما يهدّد الإنسانيّة، ولكنّه يكشف عن الفكرة الأفلاطونيّة عندما يصبح موضوع التّجربة الجماليّة. مثلاً، يمكن للعاصفة الرّعديّة أنْ تكون جليلةً بدلاً من كونها جميلةً فقط.

حجاب المايا: وهو العائق الذي يحيل دون إدراكنا العالم كإرادةٍ، أي العالم كما هو حقًّا.

الإرادة: إنّها الشّيء في ذاته، أي الواقع النّهائيّ الكامن خلف الظواهر،

والذي لا نستطيع الولوج إليه، لكنّنا نلحظه حينما نقوم بحركاتٍ جسديةٍ نابعةٍ عن فعل إرادةٍ، وعندما تعكسه لنا الموسيقى.

قراءاتٌ إضافيةٌ

Christopher Janaway *Schopenhauer* (Oxford: Oxford University Press, Past Masters series, 1994) and Patrick Gardiner *Schopenhauer* (Harmondsworth: Penguin, 1963)

وهما مُدخلانِ جيّدانِ لأعمال شوبنهاور، ويركّز كلاهما على كتاب **العالم كإرادةٍ وتمثّلٍ**.

Bryan Magee *The Philosophy of Schopenhauer* (Oxford: Clarendon, rev. edn, 1997)

إنّه كتاب جيّدٌ يتناول تأثير شوبنهاور على الفنّانينَ المبدعين؛ كما يُشكّل مُدخلاً شاملاً إلى أعمال شوبنهاور.

الفصل الثّامن عشر: جون ستيوارت ميل - في الحرّيّة

إنّ حرّيتي في تلويح قبضتي تنتهي حيثما يبدأ وجهك. هذه الجملة في جوهرها هي أساس رسالة ميل في كتابه **في الحرّية** «*On Liberty*». فما يمنعني من فعل ما أريد فعله أو يرغمني على القيام بشيءٍ منافٍ لإرادتي هو أنّ شخصًا آخر قد يتضرّر بسبب أفعالي. إنّ حياتي الشّخصيّة أمرٌ يخصّني، وطالما أنّي لا أؤذي أحدًا بما أفعله فلا يحقّ للدّولة أو المجتمع أن يتدخّلا في حياتي. كلّ شخصٍ بلغ سنّ الرّشد وقادرٍ على اتّخاذ قراراتٍ واعيةٍ يجب عليه أن يكون حرًّا للسّعي خلف رؤيته في الحياة الطّيّبة من دون تدخّلاتٍ. وحتّى لو أذيت نفسي بسبب أفعالي فهذا لا يشكّل سببًا كافيًا لتدخّل الدّولة، مثلاً، أستطيع أن أختار إهمال صحّتي الجسديّة، فأتحوّل إلى كسولٍ بليدٍ، وينبغي أن تُترك لي حرّيّة القيام بذلك. إنّ الأبويّة «paternalism»، أي التّحكّم بما يقوم به النّاس على أساس أنّك تعرف مصلحتهم أكثر منهم، هو أمرٌ مبرّرٌ نحو أولادك، وكذلك نحو الّذين لا يقدرون على اتّخاذ قراراتٍ مسؤولةٍ لأنفسهم بسبب مرضٍ نفسيٍّ. وعلى نحوٍ مثيرٍ للجدل يعتقد ميل أيضًا أنّ الأبويّة مبرّرةٌ تجاه أناسٍ «غير متحضّرين»، وهم الّذين لا يقدرون على البتّ في ما يشكّل مصلحتهم الفضلى. أمّا باقي النّاس فيجب أن يُقدّم لهم مجالاً حرًّا لأنّها الطّريقة الفضلى لتحقيق أكبر قدرٍ من السّعادة في العالم.

صاحب الكتاب

على الرّغم من أنّ كتاب **في الحرّيّة** غالبًا ما يشار إليه بأنّه عملٌ كتبه جون ستيوارت ميل. بيد أنّ المؤلّف يشدّد في مقدّمة الكتاب وكذلك في سيرته الذّاتيّة على أنّ الكتاب تأليفٌ مشتركٌ مع زوجته هارييت تايلور «Harriet Taylor» التي ماتت قبل الانتهاء منه. وقد اختلف مؤرّخو الفلسفة حول درجة تأثير زوجته على محتوى الكتاب، ولكن من الواضح أنّ ميل نفسه رأى دورها فيه مؤلّفةً شريكةً (لكنّه لم يذهب بالأمر بعيدًا إلى إضافة اسمها على صفحة العنوان).

مبدأ الضّرر

يصف ميل في سيرته الذاتيّة كتاب **في الحرّيّة** بأنّه «ضربٌ من الكتيّب الفلسفيّ ذي الحقيقة الواحدة». وعادةً ما تُعرف هذه الحقيقة الواحدة بمبدأ الضّرر «Harm Principle»، أو مبدأ الحرّيّة «Liberty Principle»، وهي الفكرة المذكورة سابقًا بأنّ الضّرر المحتمل للآخرين هو الأساس الوحيد الذي يمنعني من القيام بما أريد القيام به. وهذا مختلفٌ تمامًا عن المحاججة للحرّيّة اللاّمحدودة. فقد اعتبر ميل أنّ الحياة في المجتمع ستكون مستحيلةً من دون فرض بعض الضّوابط على الحرّيّة، والسّؤال الذي توجّه إليه هو: أين سترسم الحدود بين ما علينا القبول به وبين ما لا علينا القبول به؟

إنّ مبدأ الضّرر تتخلّله نفعيّة ميل، وهو الرّأي القائل أنّ التصرّف الصّحيح يتمّ تحديده عبر تقييم عواقبه تحت أيّ ظرف، أي مهما الذي يدفع نحو أكبر قدرٍ من السّعادة يكون القيام به أمرًا صائبًا أخلاقيًّا (ولكن ليست أنواع السّعادة كلّها متساويةٍ بحسب احتساب ميل). يحاجج ميل أنّه إذا تُرك للأفراد مجالٌ للسّعي خلف مصالحهم فسينتفع المجتمع بكامله، إذ إنّني أكثر درايةٍ من الآخرين بأيّ أسلوب حياةٍ مناسبٍ لي. وحتّى لو كنت مخطئًا بشأن ذلك، فإنّ اختياري بنفسي هو أفضل من أنّ يتمّ إجباري على القبول بمفهوم شخصٍ آخر عن الحياة الطّيّبة «الجاهزة». يعتقد ميل أنّ الحالة التي يُسمح فيها للأفراد للسّعي خلف مجالٍ واسعٍ من أنماط الحياة المختلفة هو أفضل من حالةٍ يُكره الأفراد فيها على اتّباع نمط الامتثال الاجتماعيّ «social conformity». إنّ الرّجل تجريبيٌّ وتبعًا لذلك يعتقد أنّ السّبيل لاكتشاف الحقيقة في معظم المسائل يتمّ عبر الاختبار، إذ سيزدهر المجتمع عبر اختباري حلولاً مختلفةً للوضع البشريّ، وهذا هو درب التّحسّن الاجتماعيّ، فقد دعا ميل إلى اعتماد ما أسماه «اختبارات العيش». بمقابل ذلك يؤدّي الامتثال الأعمى إلى ركود الخيار وتقوقعه حيث تكون النّتيجة بؤسًا وتقرزيم المقدرة البشريّة. ولا بُدّ من الإشارة إلى أنّ ميل لا يحاجج أنّ لدينا كلّنا حقوقًا طبيعيّةً في الحرّيّة، أي لا يعتقد أنّ فكرة الحقوق الطّبيعيّة هي فكرةٌ ذات معنى إطلاقًا. وتبسيطًا نستخدم «الحقّ» في الحرّيّة، ولكن بحسب ميل يجب أن يُترجم ذلك إلى تعميم حول ما يكون أكثر ترجيحًا لنشر السّعادة، إذ إنّ مذهب النّفعيّة، لا نظريّة الحقوق الطّبيعيّة، هو ما يقبع خلف سياسات **في الحرّيّة**.

إنّ كتاب في الحرّيّة موجّهٌ جزئيًا نحو الذين يريدون فرض قوانين لوضع ضوابط حول ما يفعله الرّاشدون بوعيهم في حياتهم الشّخصيّة (وتاليًا لقد وفّر في السّنين الأخيرة الحجّة الفكريّة للإصلاح القانونيّ في ما يخصّ المسائل المرتبطة بالرّقابة على الأفلام والمثليّة الجنسيّة). لكنّه أيضًا موجّهٌ إلى ما دعاه ميل «طغيان الأغلبيّة»، وهي الضّغوطات الاجتماعيّة التي تمثّلها آراء الأغلبيّة، حيث يمكنها منع بعض النّاس من استكمال اختبارات العيش، على الرّغم من غياب قانونٍ يحظّر عليها القيام بذلك. فإذا جيراني اختلفوا حول نمط حياتي الغريب الأطوار الذي اخترته فقد يجعلون حياتي جحيمًا، وتاليًا يمنعوني من ممارستي الحرّيّة التي أملكها من ضمن القانون، حتّى لو كان ما أفعله لا يضرّهم مباشرةً. وبحسب اعتقاد ميل يستطيع الضّغط الاجتماعيّ للامتثال أن يقوّض الحرّيّة، وينزلَ النّاس كلّهم إلى أسوء المستويات: مستوى المقدرة المتوسطة الغافلة «unthinking mediocrity».

وهذا الأمر يثير مسألةً أخرى يتجاهلها الذين يرغبون في استعمال مبدأ الضّرر، وهي أنّ التسبّب بإهانةٍ لآخرين لا يُعدّ إلحاق ضررٍ بهم. فإذا أهانتك معرفة أنّني أختار العيش على نمطٍ غير اعتياديّ مع عددٍ من الشّركاء المثليّين، أو كمتعرٍّ، أو ربّما كمتحوّلٍ جنسيّ، فلا يُشكّل ذلك أسسًا كافيةً ليُكرهني القانون أو الضّغط الاجتماعيّ على التّصرّف على نحوٍ مغاير. إذ سيكون من المستحيل كلّيًا القبول بمبدأ ميل إذا أجيز اعتبار الإهانة ضررًا لأنّ أيّ نمطٍ عيشٍ قد يراه أحدهم مهينًا، وما يعنيه ميل **فعلاً** بلفظة «الضّرر» ليس واضحًا في معظم الأحيان، وقد كان محور العديد من النّقاشات، لكنّ الفيلسوف واضحٌ بشأن رفض فكرة أنّ التّسبّب بالإهانة للآخرين يُعدّ ضررًا. وهذا النّوع من التّسامح الذي ناصره ميل لا يعني أنّ عليك تقبل قرارات الآخرين في عيش حياةٍ غريبة الأطوار، إذ يحقّ لك الشّعور بالاشمئزاز من طريقة عيشهم، كما يمكنك تثقيفهم لاتّخاذ قراراتٍ أفضل، والدّولة مبرّرةٌ في فرضها نظامًا تربويًا على الأولاد ما سيمنعهم من السّعي خلف حياةٍ مدمّرةٍ للذّات عندما يصبحون راشدينَ. لكنّ اشمئزازك من خيارات الرّاشدينَ الآخرين في طريقة عيشهم لا يكفي وحده لتبرير أيّ تدخّلٍ يجبرهم على التصرّف على نحوٍ مغاير. إذ إنّ سمة المجتمع المتحضّر هي قدرته على تقبل التّعدّديّة.

لا يهدف مبدأ ميل إلى أن يكون مثالاً فلسفيًا مجرّدًا من دون ارتباطٍ بالحياة الواقعيّة، إذ يرغب في تغيير العالم نحو الأفضل، لذلك يركّز على تطبيق هذا

المبدأ. ويبرز أهمّ التّطبيقات الفعليّة له في تطرّق ميل إلى مسألة حرّيّة الفكر والنّقاش التي عادةً ما تُعرف بحرّيّة التّعبير «freedom of speech».

حرّيّة التّعبير

إنّ ميل مدافعٌ شغوفٌ عن حرّيّة التّعبير حيث يحاجج أنّ الفكر، والتّعبير، والكتابة، لا يجب أن يخضعوا للرّقابة إلاّ في حالة خطر إثارة العنف، إذ يستطيع السّياق حيث كُتبت أو نُطقت الكلمات فيه أن يؤثّر على الخطورة. وكما أشار ميل سيكون مقبولاً أن يُطبع في جريدةٍ رأيًا يقول بأنّ تاجري الذّرة يجوّعون الفقير، ولكنْ إذا نُطقت هذه الكلمات نفسها أمام حشدٍ غاضبٍ خارج بيت تاجرٍ بالذّرة فسيكون أمامنا منطلقاتٍ متينةٍ لإسكات المتكلّم. وعادةً ما تركّز النّقاشات المرتبطة بحريّة التّعبير في هذه الأيّام على الأفلام الإباحيّة أو على العنصريّة، أمّا بالنّسبة لميل الذي كان يكتب في القرن التّاسع عشر كان الاهتمام الأساس متركّزٌ على الكتابة أو الخطابة المنتقدة للآراء التّقليديّة في الدّين، والأخلاق، أو في السّياسة. ويعتبر ميل أنّ الضّرر الأكبر بسببه قمع الرّأي أكثر من السّماح بالتّعبير عنه بحرّيّةٍ، حتّى ولو كان ذلك الرأي باطلاً. ويقدّم **في الحرّيّة** تعليلاً مفصّلاً عن موقفه.

إذا عبّر أحدهم عن رأيٍ مثيرٍ للجدل ثمّة احتمالانِ أساسيّان: وهو أنّ الرأي صحيحٌ أو إنّه باطلٌ. وثمّة أيضًا احتمالٌ ثالثٌ أقلّ بديهيًّا: وهو أنّه على الرّغم من أنّ الرّأي باطلٌ، فهو لا يزال يحتوي على عنصر الحقيقة. أخذ ميل بعين الاعتبار كلّ احتمالٍ من هذه الاحتمالات. فإذا كان الرّأي صحيحًا فسيتضمّن قمعه حرماننا من فرصة تخليص أنفسنا من الخطأ، وذلك بناءً على افتراضه أنّ الصّحة أفضل من البطلان. وإذا كان الرّأي باطلاً فإنّ إسكاته من دون إعطاء فرصةٍ لسماعه سيقوّض احتمال تقديم تفنيدٍ عامٍّ لهذا الرّأي، حيث يعتبر ميل أنّ الحقيقة ستنتصر في تصادمها مع الخطأ. لذا على سبيل المثال، سيتقبّل ميل التّعبير عن الآراء العنصريّة شرط ألّا تحثّ على العنف، وذلك لأنّها قد تتلقّى تفنيدًا عامًّا، وكما يمكن برَهنتها باطلةً (على افتراض أنّ هذه الآراء هي فعلاً باطلةٌ).

إذا احتوت الآراء المعبّر عنها على عنصر الحقيقة فسيمنع إسكاتها ظهور الجزء الصّحيح منها علنًا، مثلاً، يستطيع عنصريٌّ الإشارة إلى واقعة أنّ المعدّل الوسطيّ لأعضاء جماعةٍ إثنيّةٍ تركوا المدرسة حاملين مؤهّلاتٍ هو

أقلّ من العرف. ويستطيع العنصريّ اتّخاذها دليلاً على أنّ أعضاء تلك الإثنيّة هم أدنى منزلةً فطريًّا. ولكن على الرّغم من أنّ هذا الرّأي محتملٌ جدًّا بطلانه، فقد يحتوي الدّليل على بعض الحقيقة، والحقيقة هنا قد تتمثّل بأنّ بعض أعضاء هذه الاثنيّة يتركون المدرسة بمؤهّلاتٍ أقلّ **فعلاً**. وقد يعود التّفسير الحقيقيّ لهذا الدّليل إلى أنّ النّظام التّربويّ يميّزهم عنصريًّا، ولا يعني أنّهم أدنى فطريًّا. يعتبر ميل أنّه عبر إسكات الآراء التي أنت مقتنعٌ ببطلانها فإنّك تخاطر بالتّغاضي عن واقعة أنّ بعض الآراء الباطلة يمكنها أن تحتوي على عناصرَ من الحقيقة.

فلكي تُسكت رأيًا عليك أن تكون واثقًا بعصمة رأيك (أي عدم قدرتك على ارتكاب الأخطاء) لكن لا أحد منّا يملك الثّقة الكاملة في هذا المجال، فليس ثمّة من إنسانٍ يقف منيعًا عن ارتكاب الأخطاء في مسائل صحّة الرّأي. والتّاريخ يطفح بأمثلةٍ عن قمع أناسٍ للحقيقة اعتقدوا فعلاً أنّ الرّأي المقموع هو تفاهةٌ مضلّلةٌ. خذ مثلاً قمع الكنيسة للرّأي القائل انّ الأرض تدور حول الشّمس وليس العكس. فقد اضطُهد غاليليو «Galileo» وأتباعه بسبب اعتقاداتهم، حيث كان مضطهدوهم على قناعةٍ أنّ آراءهم هي الصّحيحة.

ولكن أليس المراقبون مبرّرين في اتّخاذ أحكامٍ على أساس الاحتماليّة؟ فقد لا يكونون معصومين، إنّما يمكنهم في بعض الحالات أيضًا أن يكونوا شبه أكيدين أنّهم على حقٍّ؟ ثمّة حالاتٌ قليلةٌ حيث نستطيع تحقيق اليقين المطلق على أساسها، فألا يمنعنا السّعي خلف اليقين من التّصرّف؟ يردّ ميل على هذه الأسئلة بأنّ السّماح للآخرين بحرّيّة معارضتنا هو من إحدى الطُّرق الأساسيّة لاكتسابنا ثقةً في أحكامنا. إذ يمكننا أن نكون أكثر ثقةً في ما يخصّ الرّأي الذي يتجاوز الهزء والنّقد أكثر من الرّأي الذي لم يتمّ تحدّيه أبدًا. وحتّى لو كان الرّأي صحيحًا بديهيًّا ففعل الدّفاع عنه أمام الآراء الباطلة يُبقي الرّأي الصّحيح حيًّا ويمنعه من التحوّل إلى عقيدةٍ ميتةٍ وغير قادرةٍ على حثّ أيّ أحدٍ نحو التصرّف.

نقد في الحرّيّة

الاعتراضات الدّينيّة

على الرّغم من واقعة أنّ ميل كان حريصًا على نشر التّسامح الدّينيّ فأحيانًا ما هوجمت آراءه حول الحرّيّة على أسسٍ دينيّة. تُعلّم بعض الأديان

أنّ جزءًا من دور الدّولة يتمثّل في فرض العرف الأخلاقيّ الذي أعطاه اللّه. بالنّسبة لأعضاء هذه الدّيانات لا يمكن تصوّر أنّهم قد يكونون مضلّلين بشأن واجبهم الدّينيّ. على سبيل المثال، إن كنت عضوًا في ديانةٍ تعلن أنّ المثليّة الجنسيّة خطيئةٌ، وأنّ ديانتك هي الدّيانة الرّسميّة للدّولة فإنّك قد تعتقد أنّ على الدّولة تحريم المثليّة، على الرّغم من واقعة أنّها لا تضرّ أحدًا مباشرةً، وبغضّ النّظر إذا ما سيقلّل هذا التّحريم من قدر السّعادة. بمقابل ذلك يحاجج ميل أنّه لا يجب فرض هذا التّحريم بسبب نزعته إلى تخفيض نسبة السّعادة وحدّ المقدرة البشريّة. والرّأيان متناقضانِ لدرجة أنّه ليس ثمّة من توفيقٍ بينهما.

غموض مفهوم الضّرر

يشكّل مبدأ الضّرر صلب كتاب **في الحرّيّة**، لكنّ ميل ليس واضحًا بشأن ما يعنيه بكلمة الضّرر، إذ يستثني التعرّض للإهانة من اعتبارها ضررًا. ولكنّه يجيز في موضعٍ من كتابه بأنّ بعض الأفعال الّتي تكون مسموحةً وغير مؤذيةٍ في الحياة الشّخصيّة، (ولنفترض أنّه يفكّر بالأفعال الجنسيّة) يجب منعها من الظّهور علنًا. ويبدو ذلك غير منسجمٍ في ما يقوله في الأمكنة الأخرى من الكتاب، حيث يحاجج أنّه ليس ثمّة من تبريرٍ للتّدخّل إلاّ في حال سبّب التّصرّف ضررًا. وفي المثل المذكور إنّ الضّرر الممكن حدوثه هو أنّ أعضاء المجتمع قد يجدونه مهينًا. زد على ذلك، أنّ الأمر درجة الضّرر ليست واضحةً لكي يصبح التدخّل مبرّرًا، حتّى في حالة الضّرر الجسديّ.

ودفاعًا عن ميل، لم يُقصد الأخير أن يكون **في الحرّيّة** آخر كتابٍ به حول هذا الموضوع.

اللاّأخلاقية الخاصّة تضرّ المجتمع

ثمّة تبريرٌ مزعومٌ لتدخّل الدّولة لمنع بعض النّشاطات الّتي تتمّ في الحياة الخاصّة ولا تضرّ أحدًا، أو تضرّ المشاركين الرّاشدين فقط، وهي أنّ المجتمع موجودٌ بسبب مجموعةٍ من المبادئ الأخلاقيّة المشتركة الّتي تحكمه. وإذا تمّ تقويض هذه المبادئ سواءً أكان في الحياة الخاصّة أو العامّة فقد يكون وجود المجتمع مهدّدًا. لذلك قد يكون التدخّل ضروريًّا لحماية المجتمع الذي يشكّل أساس إمكانيّة تحقيق السّعادة الفرديّة.

إنّ الافتراض الذي يقوم عليه هذا النّقد الأخير هو مثيرٌ للجدل. ثمّة عددٌ

كافٍ من الأدلّة تشير إلى أنّ المجتمعات تستطيع تقبّل التعدديّة الأخلاقيّة من دون نشوب الخلاف.

ليس التّبرير نفعيًا

إنّ ميل واضحٌ بشأن التّبرير النّظريّ للعقائد المطروحة في كتاب في **الحرّيّة**، حيث توفّر النّفعية التّبرير الكامل لمبدأ الضّرر. إنّما أشار عددٌ من النقّاد إلى أنّ ميل يبدو في بعض الأحيان أنّه يحاجج للحرّيّة بوصفها شيئًا يمتلك قيمةً **جوهريّةً** «*intrinsic* value» سواءٌ أكانت تساهم في السّعادة الكبرى أم لم تكن. والقيمة **الجوهريّة** عادةً ما تقابلها القيمة **الأداتيّة** «*instrumental* value». إنّ القيمة الجوهريّة هي القيمة التي يملكها الشّيء في نفسه، في حين أنّ القيمة الأداتيّة هي القيمة التي يملكها هذا الشّيء لأنّه يمكن استعمالها للحصول على شيءٍ آخر (مثلاً المال لديه قيمةٌ أداتيّةٌ لأنّ قيمته بالنّسبة لنا تكمن في استعمالها بدلاً من كونها قائمةً في العملات المعدنيّة أو الورقيّة نفسها). يعتقد المنفعيّ أنّ الشّيء الوحيد الذي يمتلك قيمةً جوهريّةً هو السّعادة البشريّة، وسائر الأشياء تملك قيمةً أداتيّةً للاستحصال على السّعادة البشريّة. إذن نتوقّع من المنفعيّ أن يقول أنّ القيمة الوحيدة في الحرّيّة هي أنّها تؤدّي إلى السّعادة. ولكن، من البديهيّ أنّ هذا الرأي لا يقود إلى استنتاج ميل الذي يفيد بأنّه ينبغي علينا دائمًا المحافظة على الحرّيّة الفرديّة إلاّ في الحالات التي يكون فيها الضّرر مرجّحًا. فعلاً، إنّ المنفعيّ الملتزم قد يزعم أنّه في حرّيّة التّعبير مثلاً قد يكون ثمّة أسسٌ متينةٌ لإسكات بعض الآراء المحقّة في بعض الحالات المحدّدة، لأنّ السّعادة ستُزاد نسبتها. إذا كان لديّ معلوماتٌ يمكن الاعتماد عليها بأنّ البشريّة جمعاء ستُفنى بوساطة نيزكٍ سيصطدم بكوكبنا في الأسابيع القليلة المقبلة فقد يكون لديك أسسًا نفعيّةً متينةً لقمع الحرّيّة في التّعبير، أي معرفة أنّ فصيلتنا ستُمحى من الوجود أمرٌ سيزيد بديهيًا مستوى التّعاسة البشريّة على نحوٍ ملحوظٍ مقارنةً بحالة نعيم الجهل.

يقترح ميل أنّ حرّيّة التّعبير هي دائمًا الخيار الأفضل إلاّ في حالة خطر الضّرر المباشر. وليس من البديهيّ أنّ النفعيّة توفّر تبريرًا نظريًّا لهذا الموقف المتشدّد. إذ لا يقوّض هذا النّوع من الاعتراض نتائج ميل بالضّرورة، بل يشير فقط إلى واقعة أنّه لم يقدّم تبريرًا منفعيًا مقنعًا لنتائجه.

متفائلٌ جدًّا

إنّ العديد من آراء ميل حول الحرّيّة ونتائجها متفائلةٌ، وقد يكون بعضها متفائلاً جدًّا، مثلاً، يفترض أنّ الرّاشدين يكونون بعامّةٍ في أفضل موقعٍ لمعرفة ما الذي سيؤدّي إلى تحقيق سعادتهم، ولكن هل الأمر على هذا النّحو بديهيًّا؟ فالكثير من النّاس هم خبراء في خداع الذّات، وينقادون بسهولةٍ نحو التّلذّذ القصير المدى على حساب فرصة تحقيق سعادةٍ طويلة الأمد. إذ نقصّ على أنفسنا قصصًا حول الأمور التي ستدفع حياتنا إلى السّير على نحوٍ جيّدٍ، والتي غالبًا ما تتّضح أنّها قصصٌ خياليّةٌ بعد التّفكّر المعمّق فيها. وإذا كان هذا الأمر كذلك فيستطيع أحدٌ آخر لا دخلَ له بالمسألة أنْ يكون ملائمًا أكثر لتقييم طريقة عيشي. وبطبيعة الحال، يجب على المنافع التي قد تنشأ من ترك الآخرين يختارون طريقة عيشي أن تقابل فقدان التّوجيه الذّاتيّ.

وثمّة مجالٌ آخر حيث يكون فيه ميل متفائلٌ جدًّا وهو مجال حرّيّة التّعبير، حيث يفترض أنّه في خضمّ التّصادم بين الحقيقة والخطأ، ستنتصر الحقيقة، لكنْ قد لا تكون النّتيجة كذلك. إذ يقلّل ميل من شأن قدرة اللاّعقلانيّة في الحياة البشريّة، حيث يتحفّز الكثير منّا إلى الاعتقاد بأشياءَ ليست صحيحةً. إنّ السّماح للآراء الباطلة بالتّجوال بحرّيّةٍ قد يجيز لها فعليًّا أنْ تتجذّر على نحوٍ لم يكن ليحصل لولا تمّ اسكاتها. كذلك إنّ التّغييرات التكنولوجيّة قد أدّت إلى انتشارٍ أوسع للآراء، فليس ثمّة من دليلٍ بين الآراء المتعدّدة والمنتشرة على وجود نزعةٍ إلى انتصار الحقيقة على الخطأ. لذا قد يعتبر بعض النّاس أنّه ثمّة أسسٌ متينةٌ للرّقابة في ظلّ هذه الظّروف. ولكنّ الذي يسعى إلى الرّقابة سيتوجّب عليه مواجهة وجهة نظر ميل أنّه إذا قمعت رأي الآخر فذلك يتضمّن افتراضك أنّك مرءٌ معصومٌ، وأنّ العواقب المفيدة في إسكات الرّأي المختلف هي أكثر من العواقب المضرّة.

الحرّيّة الإيجابيّة

ثمّة نقدٌ آخر يوجّه إلى رأي ميل في الحرّيّة وهو أنّه عبر تركيزه على الحرّيّة المتحرّرة من التدخّلات وعبر دفاعه عن التّسامح فوّت على نفسه معنًى آخر لمصطلح «الحرّيّة». لقد قدّم ميل شرحًا لما عادةً يُعرف بالحرّيّة السّلبيّة «negative freedom»، أو التّحرّر مِنْ «freedom *from*»، فقد اعتقد بعض نقّاده أنّ ما يحتاجه هو شرحٌ للحرّيّة الإيجابيّة «positive freedom»، أو التّحرّر لـ «freedom *to*». فالذين يدافعون عن الحرّيّة

الإيجابيّة يحاججون أنّ ترك المجال أمام النّاس للعيش كما يريدون هو أمرٌ غير كافٍ لضمان حرّيّتهم، لأنّ المجتمع ليس مثاليًا. ثمّة عقباتٌ متعدّدةٌ أمام تحقيق الحرّيّة، تبدأ من الافتقار للموارد المادّيّة والتّربويّة وصولاً إلى العقبات النّفسيّة.

أولئك الذين يحاججون للمعنى الإيجابيّ للحرّيّة يعتقدون أنّه قد تكون أشكال تدخّل الدّولة أمرًا ضروريًّا لكي تحقّق مقدرتك كإنسانٍ، وتاليًا أن تكون حرًّا. وقد يُولّد هذا عند الأفراد أحيانًا تقوقعًا في مجال نشاطهم، لكنّه على الرّغم من أنّ ذلك لا يضرّ مباشرةً النّاس الآخرين. أمّا بعض المدافعين الأكثر تطرّفًا عن الحرّيّة الإيجابيّة فيعتبرون أنّه من المقبول إجبار النّاس على أن يكونوا أحرارًا، وأنّه ليس ثمّة من تناقضٍ في هذا المفهوم. بمقابل ذلك وبحسب مصطلحات ميل، إذا تمّ إجبارك على القيام بشيءٍ فبوساطة التّعريف لا يمكنك القيام به بحرّيّةٍ.

تواريخ

1806 وُلد في لندن.

1859 نشر كتاب **في الحرّيّة**.

1863 نشر كتاب **النّفعيّة**.

1873 مات في أفينيون، فرنسا.

مسرد المصطلحات

الإكراه: وهو استعمال القوّة لدفع أحدٍ ما نحو القيام بشيءٍ معيّنٍ.

اللّاعصمة: واقعة أنّنا معرّضون لارتكاب الأخطاء.

مبدأ الضّرر: وهو التّعليل الوحيد الذي يُعطى لإكراه أفعال الآخر الّتي من المرجّح أن تؤذي الآخرين. ويُعرف هذا المبدأ أحيانًا بمبدأ الحرّيّة.

الحرّيّة السّلبيّة: الحرّيّة من الضّوابط، وهو النّوع الذي ناصره ميل.

الأبويّة: إجبار أحدهم على القيام بشيءٍ معيّنٍ أو العدول عنه وذلك لأجل مصلحته الخاصّة.

الحرّيّة الإيجابيّة: وهي الحرّيّة الحقيقيّة لفعل ما تريد أنْ تفعله بنفسك. يمكن أنْ تكون العقبات أمام الحرّيّة الإيجابيّة داخليّةً أو خارجيّةً، مثلاً، يمكن أن يمنعك ضعف الإرادة من أنْ تكون حرًّا في هذا الإطار.

التّسامح: السّماح للنّاس في عيش حياتهم كما يرغبون، ولو عنى ذلك عدم موافقتك على الخيارات التي يتّخذونها لأنفسهم.

النّفعيّة: وهي النّظريّة الأخلاقيّة التي تعتبر أنّ الفعل الأخلاقيّ الصّائب هو الذي يسعى إلى تحقيق أكبر قدرٍ من السّعادة وتحت أيّ ظرفٍ.

المنفعة: بالنّسبة لميل إنّ المنفعة هو مصطلحٌ تقنيٌّ يعني السّعادة لا الإفادة. فإذا حقّق فعلٌ قدرًا كبيرًا من المنفعة فذلك يعني أنّه زاد من نسبة السّعادة.

قراءاتٌ إضافيّةٌ

Isaiah Berlin ‘John Stuart Mill and the Ends of Life’ and ‘Two Concepts of Freedom’, both in Isaiah Berlin *Four Essays on Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 1969)

وهما مقالتان مهمّتان حيث يعالج فيهما أيزيا برلين المسائل المحوريّة المطروحة في كتاب **في الحرّيّة**.

Alan Ryan (ed.) *Mill* (New York: Norton, 1997)

وهو يضمّ نصوصًا مختارةً من كتابَي **في الحرّيّة** و**إخضاع النّساء**، بالإضافة إلى عددٍ من الشّروحات، كما يضمّ بيبليوغرافيا.

John Skorupski *John Stuart Mill* (London: Routledge, Arguments of the Philosophers series, 1989)

وهو يوفّر شرحًا مفصّلاً عن فلسفة ميل بكاملها، كما يضمّ نقاشًا حول كتابه **في الحرّيّة**.

Nigel Warburton *Freedom: An Introduction with Readings* (London: Routledge and the Open University, 2001)

يضمّ هذا الكتاب تفحّصًا لحجج ميل المطروحة في كتاب في الحرّيّة، وقد كُتب في الأصل كجزءٍ من دورة الفلسفة لجامعة «Open University».

Richard Reeves *John Stuart Mill: Victorian Firebrand* (London: Atlantic Books, 2007)

وهي أفضل سيرةٍ عن ميل كتبها ريتشارد ريفز، إنّ هذا الكتاب سهل القراءة حيث يضع ميل في سياقه التّاريخي، كما يعتمد على أحدث الدّراسات المنشورة حول المؤلّف.

Mill *An Autobiography* (first published in 1873, London: Penguin, 1989)

وهي السّيرة الذاتيّة التي كتبها جون ستيوارت ميل بنفسه.

الفصل التّاسع عشر: جون ستيوارت ميل - النّفعيّة

حقِّق أكبر قدر من السّعادة: هذه هي الصّورة النّمطيّة للنّفعيّة «Utilitarianism»، بيدَ أنّ هذا التّصوير يحمل شيئًا من الحقيقة حولها. إنّ جون ستيوارت ميل «John Stuart Mill» هو أكثر فلاسفة النّفعيّة شهرةً، فقد طوّر هذا المذهب في كتابه **النّفعيّة** كما جدّد الصّيغة القديمة لهذه النّظريّة الّتي وضعها معلّمه جيريمي بنثام «Jeremy Bentham». ولكي نفهم مقاربة ميل لا بدّ لنا من لحظ اختلافها عن مقاربة بنثام.

نفعيّة بنثام

بالنّسبة لبنثام إنّ الفعل الأخلاقيّ الصّحيح هو ذلك الذي يسعى إلى تحقيق أكبر قدرٍ من السّعادة تحت أيّ ظرفٍ. يصوّر بنثام السّعادة على أنّها حالةٌ ذهنيّةٌ فرحةٌ، أي اللّذّة وغياب الألم. وبقدر ما يتمّ تحقيق هذا الأمر في العالم بقدر ما يكون العالم أفضل حالاً. فلا يهمّ مسألة كيف يتمّ توليد اللّذّة، إذ أعلن بنثام أنّ لعبة دبّوس الدّفع «Pushpin» (وهي لعبةٌ تُقام الهواء الطّلق) تساوي قيمة فنّ الشّعر، شرط أنْ تُولّدَ نسبةً مساويةً من اللّذّة. ويتساوى الأفراد في العدّ عند احتساب كمّيّة اللّذّة الّتي ولّدها الفعل، ويُحدّد مجموع حالات اللّذّة الطّريقةَ الّتي ينبغي علينا التّصرّف وفقًا لها. وهذا هو المذهب النّفعيّ في أشكاله الأكثر بساطةً.

لذا، على سبيل المثال، إذا احتار نفعيٌّ بين ترك أمواله عند قريبٍ فقيرٍ أو تقسيمه بين عشرين صديقٍ مرتاحٍ مادّيًّا فعليه أنْ يحسب كمّيّة اللّذّة الّي سيولّدها كلّ واحدٍ منهم. وعلى الرّغم من أنّ الميراث قد لا يجعل قريبه الفقير سعيدًا جدًّا فسيبقى مجموع السّعادة أقلّ من جعل عشرين صديقًا مرتاحين مادّيًّا سعداء باعتدالٍ. إن يكن هذا الأمر صحيحًا فعلى الرّجل ترك المال في عهدة الأصدقاء بدلاً من قريبه الفقير.

وقد شارك ميل العديد من اعتقادات بنثام في النّفعيّة، مثلاً ينصّ مبدأ السّعادة القصوى عند ميل على «أنّ الأفعال تكون صحيحةً بمقدار ميلها إلى نشر السّعادة، وتكون باطلةً بمقدار ميلها لتوليد ما هو مخالفٌ للسّعادة.»

انتمى بنثام وميل إلى مذهب اللّذة، بمعنى أنّ مقاربتهما للأخلاق بُنيت على السّعي خلف اللّذة (ولكنّها لم تكن مجرّد سعي الأفراد خلف لذّاتهم، بل كانت السّعي إلى تحقيق أكبر قدرٍ من اللّذة لأكبر عددٍ ممكنٍ). ورأى كلا الفيلسوفينِ أنّ الأفعال تُحكم على أساس عواقبها المحتملة لا على أساس عقيدةٍ دينيّةٍ أو مجموعةٍ من المبادئ الملزمة التي يتّبعها المرء حيثما نتجت عواقبُ من أفعاله.

وأحيانًا تُستعمل جملة «أكبر قدرٍ من لسعادة لأكبر عددٍ من الأشخاص» لوصف مقاربة النّفعيّينَ في علم الأخلاق، ولكنْ يمكن لهذه الجملة أنْ تكون مضلّلةً. فما كان بنثام وميل مهتمّان به هو تحقيق أكبر قدرٍ من السّعادة **الإجماليّة** (أي أكبر مجموعٍ للسّعادة) بغضّ النّظر عن طريقة توزيع السّعادة. إذ سيناسب هذه المقاربة جعل بضعة أشخاصٍ سُعداء جدًّا بدلاً من جعل أعدادٍ كبيرةٍ من النّاس سعيدةً قليلاً، وذلك شرط أن يكون مجموع السّعادة في الحالة الأولى أكبر من مجموعها في الحالة الثّانية.

وتختلف نفعيّة ميل عن نفعيّة بنثام بأنّ الأولى تقدّم تفسيرًا أكثر تعقيدًا للسّعادة. فتبعًا لميل ثمّة أنواعٌ مختلفةٌ من اللّذة: اللّذات العليا «higher pleasures» واللّذات الدُّنيا «lower pleasures»، وتُفضّل اللّذات العليا على حساب نظيرتها الدُّنيا. وبمقابل ذلك يعتبر بنثام أنّ اللّذات كلّها ضربٌ واحدٌ.

ميل وموقفه من اللّذات العليا واللّذات الدُّنيا

ثمّة نقدٌ عامٌّ للصّيغة البسيطة للنّفعيّة، كصيغة بنثام، وهو أنّها تختزل الحياة البشريّة إلى مجرّد احتسابٍ للّذات الشّبيهة باللّذات الحيوانيّة، من دون الاهتمام في طريقة انتاجها. وقد تعرّض هذا النّوع من المذهب النّفعيّ إلى التّسخيف بوصفه عقيدةً لا تليق إلاّ بالخنازير.

يردّ ميل على هذه الانتقادات عبر تمييزه بين اللّذات العليا واللّذات الدّنيا. وعلى حدّ تعبيره أنّه من الأفضل أنْ تكونَ امرأً غير راضٍ على أنْ تكون خنزيرًا راضيًا، ومن الأفضل أنْ تكون سقراطَ غير راضٍ على أن تكون شخصًا أحمقَ راضيًا. إنّ البشر قادرون على بلوغ اللّذات الفكريّة «intellectual pleasures» بقدر ما هم قادرون على بلوغ اللّذات المادّيّة «physical pleasures»، بينما الخنازير لا يمكنها نيلَ لذّاتٍ فكريّةٍ. ويُحاجج ميل أنّ اللّذات الفكريّة، وهي تلك التي يسمّيها اللّذات العليا هي فطريًّا أكثر قيمةً

من اللّذات المادّيّة أو الدُنيا. وحجّته التي تدعم هذا الموقف هو أنّ الأشخاص الذين اختبروا نوعيَ اللّذة سيفضّلون حتمًا اللّذة الفكريّة.

وبذلك يقف ميل أمام واقعة أنّ بعض الأشخاص الذين اختبروا اللّذات الفكريّة الجليلة رموا بأنفسهم في حياةٍ مليئةٍ بالفجور وتبجيل المتعة الجسديّة. فتمثل ردّه على تلك الحالات بأنّ أولئك الأشخاص ضلّلهم وأغواهم تمامًا الانغماس المباشر بتبجيل المتعة الجسديّة، بيد أنّهم يعلمون جيّدًا أنّ اللّذات العليا هي الأكثر قيمةً.

«برهان» النّفعيّة

أمّا السّؤال البديهيّ المطروح فهو الآتي: «لماذا علينا تحقيق أكبر قدرٍ من السّعادة؟» وجواب ميل مثيرٌ للجدل، ولا بدّ من الإشارة إلى أنّه لم يدّعِ يومًا أنّ إجابته على السّؤال تقدّم تعليلاً حاسمًا لنظريّته، أي إنّه لا يعتقد حقًّا أنّ نظريّة النّفعيّة يمكن البرهنة على صحّتها.

يقول ميل بأنّ السّعادة يُسعى إليها كغايةٍ في ذاتها، فالسّعادة وتجنّب الألم هما الغايتان النّهائيّتانِ للنّشاط البشريّ كلّه، أمّا سائر الأمور المرغوبة فهي مرغوبةٌ لأنّها توفّر هذه الحياة السّعيدة. وإذا أمضيت حياتك تجمع أعمالاً فنّيّةً جميلةً، فهذا النّشاط هو نوعٌ من الحصول على اللّذة. وإن حاجج أحدهم ضدّ ميل بزعمه مثلاً أنّه يسعى إلى الفضيلة كغايةٍ في ذاتها بغضّ النّظر عن السّعادة التي قد تنشأ عنها، فسيردّ عليه ميل بأنّ ذلك يعني أنّ الفضيلة مكوّنٌ في حياة المرء السّعيدة، أي تصبح الفضيلة جزءًا من سعادته.

يزعم مبدأ السّعادة القصوى «Greatest Happiness Principle» أنّ غاية أو هدف الحياة البشريّة كلّها هو تحقيق السّعادة وتجنّب الألم، وهذان الأمران الوحيدان المرغوبان فيهما كغايةٍ، وكلّ شيءٍ مرغوبٍ فيه آخر يُرغبُ فيه بوصفه وسيلةً لتحقيق هاتين الغايتين. إذن إنّ سؤال «لماذا علينا تحقيق أكبر قدرٍ من السّعادة؟» هو في الواقع سؤالٌ يتعلّق بما يجعل السّعادة أمرًا مرغوبًا فيه. وللإجابة على هذا السّؤال يطرح ميل تماثلاً: فالسّبيل الوحيد الذي يمكننا من خلاله برهنة أنّ الشّيء مرئيٌّ هو عبر برهنة أنّ النّاس يرونه فعلاً، وعلى هذا النّحو إنّ الدّليل الوحيد على أنّ السّعادة هي أمرٌ مرغوبٌ فيه هو أنّ النّاس يرغبون فيها فعلاً. إذ يرى

كلّ شخصٍ سعادته الخاصّة مرغوبًا فيها، لذلك إنّ السّعادة العامّة هي مجموع السّعادة الفرديّة، وهي في ذاتها مرغوبٌ فيها.

نقد النّفعيّة

إنّ «البرهان» مبنيٌّ على حججٍ سيّئةٍ

إنّ محاولة ميل لتعليل الاعتقاد القائل بأنّه يجب علينا تحقيق أكبر قدرٍ من السّعادة يحمل في طيّاته بعض الحجج المزعومة سيّئةً، والتي أشار إلى معظمها هنري سيدجويك «Henry Sidgwick». أوّلاً إنّ الانتقال ممّا هو مرئيٌّ إلى ما هو مرغوبٌ فيه هو أمرٌ مضلّلٌ، حيث يقترح ميل ذلك الأمر بناءً على أنّنا نستطيع لحظ ما هو مرئيٌّ عبر لحظ ما يمكن رؤيته، وهو ما يستتبع أنّنا نستطيع لحظ ما هو مرغوبٌ فيه عبر لحظ ما يرغب فيه النّاس فعلاً. ولكن حين نتفحّص هذا التّماثل بين «المرئيّ» وبين «المرغوب فيه» فسيسقط التّماثل. إذ يعني «المرئيّ» «ما يمكن رؤيته»، لكنّ «المرغوب فيه» لا يعني دائمًا «ما يمكن أنْ يُرغَب فيه»، بل ما تعنيه اللّفظة عادةً هو «ما ينبغي أنْ يُرغَب فيه» أو «ما يستحقُّ أن يكون مرغوبًا فيه»، ومن دون شكٍّ هذا هو المعنى الذي قصده ميل في حجّته. وحالما يُشار إلى ضعف التّماثل بين الكلمتين فسيصعب علينا ملاحظة كيف يستطيع وصفُ ما يرغب فيه النّاس فعلاً أنْ يكشف شيئًا عمّا **ينبغي** للنّاس أن يرغبوا به.

ولو برهنَ ميل أنّ السّعادة هي أمرٌ مرغوبٌ فيه في معناها المقصود، فسيقوده ذلك منطقيًّا إلى شكلٍ من أشكال الأنويّة، أي سعي كلّ شخصٍ إلى تحقيق سعادته الخاصّة بدلاً من المقاربة المُحسنة للنّفعية والتي تهدف إلى تحقيق أكبر قدرٍ ممكنٍ من السّعادة. ويرى ميل في ذلك نتيجةً محتومةً لأنّ كلّ فردٍ يريد تحقيق سعادته، ويمكن زيادة مجموع السّعادات الفرديّة كلّها لتقديم إجمالٍ يصبح بذاته أمرًا مرغوبًا فيه، لكنّ ذلك لا يستتبع بعضه. إذ يحتاج ميل إلى حجّةٍ أقوى لبرهنة أنّ السّعادة العامّة هي شيءٌ ينبغي علينا كلّنا السّعي ورائه بدلاً من مجرّد سعينا خلف سعادتنا الفرديّة.

صعوبات الاحتساب

ولو برهن ميل أنّه ثمّة أسسٌ جيّدةٌ لاعتماد المقاربة النّفعيّة في علم الأخلاق فلا يزال ثمّة بعض الاعتراضات يحتاج إلى الردّ عليها في ما يخصّ

النّظريّة وتطبيقها. وإحداها هي الصّعوبة العَمليّة في احتساب أيّ فعلٍ من الأفعال المحتملة سيولّد أكبر قدرٍ من السّعادة عمومًا. ويبدو هذا الأمر مسألةً مزعجةً عندما تأخذ على عاتقك اتّخاذ قرارٍ أخلاقيٍّ سريعًا، مثلاً، إذا واجهت معضلة من ستختار إنقاذه من مبنًى محترقٍ، شرط أنّك تستطيع إنقاذ حياة شخصٍ واحدٍ، فيما ثمّة ثلاثة أشخاصٍ عالقينَ في داخل المبنى. في حالةٍ كهذه لن تملك الوقت للجلوس واحتساب العواقب المحتملة.

إنّ ردّ ميل على هذا النّوع من الاعتراض هو أنّه عبر التّاريخ البشريّ كان النّاس يتعلّمون من تجربتهم في ما يخصّ المسارات المحتملة لأنواع الأفعال المختلفة. ويكمن الحلّ في اختلاق مبادئ عامّةٍ بشأن أنواع الأفعال التي ترجح إلى تحقيق أكبر قدرٍ من السّعادة بدلاً من العودة إلى مبدأ السّعادة القصوى حيثما واجهت قرارًا أخلاقيًا. وهكذا يقترح ميل أنّ المقاربة العقلانيّة في الحياة تتضمّن اعتماد هذه المبادئ العامّة بدلاً من الاستمرار أبدًا في احتساب العواقب المحتملة. وبذلك تتضمّن نفعيّة ميل مرحلتين: استخلاص المبادئ العامّة على الأسس النّفعيّة، ثمّ تطبيق هذه المبادئ على حالاتٍ محدّدةٍ.

اللّذّات العليا/الدُّنيا

إنّ تقسيم ميل للّذّات إلى نوعينِ يخلق العديد من المشكلات. فهذه اللّذّات مختلفةٌ في نوعها لا في درجتها وهو ما سيجعل من احتساب عواقب الأفعال ومقارنتها أمرًا معقّدًا جدًّا. فاللّذّات العليا أو الدُّنيا لا يمكن قياسها، بمعنى أنّه ليس ثمّة من أساسٍ مشتركٍ يمكن مقارنتها أو قياسها عليه. لذلك ليس واضحًا كيف سنتمكّن من تطبيق نفعيّة ميل في حالة احتساب اللّذّات العليا والدّنيا.

بالإضافة إلى ذلك إنّ ثنائيّة اللّذّة العليا/الدّنيا تبدو ثنائيّةً تخدم ذاتها، فلا عجب أن تعثرَ على مفكّرٍ يدافع عن الفكرة القائلة أنّ النّشاط الفكريّ يولّد لذّةً أكثر إرضاءً من اللّذّات المادّيّة. لكنّ ذلك في ذاته لا يبرهن على بطلان النّظريّة، بل يشير إلى واقعة أنّ ميل ربّما امتلك اهتمامًا في اللّذّات الفكريّة بوصفها لذّاتٍ ذات قيمةٍ فطريًا أكثر من غيرها.

العواقب المستهجنة

إنّ التّطبيق الكامل للمبادئ النّفعيّة على بعض الحالات له عواقب يجدها العديد من النّاس غير مقبولةٍ، على سبيل المثال، إذا حدثت جريمةٌ

شنعاء وعثرت الشرطة على متّهمٍ لا تعتقد أنّه القاتل، فقد يكون ثمّة أسس نفعيّةً لإيقاعه بالجريمة ومعاقبته. وذلك بناءً على افتراض أنّ معظم أعضاء المجتمع سيكونون سعيدين أنّه قُبض على المجرم وتمّت معاقبته، وسيكونون سعيدين طالما أنّ أحدًا لم يكتشف أنّ الرّجل بريءٌ. إنّ معاناة الرّجل البريء ستكون عظيمةً له، ولكنّها في احتساب العواقب ستكون أقلّ مقابل مجموع اللّذة التي سيشعر بها الكثير من النّاس عند رؤية ما يعتبرونه تحقيقًا للعدالة. ولكن سيرى معظمنا هذه العاقبة للأخلاق النّفعيّة مستهجنةً، لأنّ حدوسنا تقول بأنّ معاقبة الرّجل البريء أمرٌ ظالمٌ ولا يجب السّماح به مهما تكن مفيدةً عواقب هذا التّصرّف.

ومن الرّدود على هذا النّوع من النّقد هو اللّجوء إلى تعديل النّفعيّة إلى ما بات يُعرف بنفعيّة القاعدة «rule utilitarianism». هنا تُحلّ المبادئ العامّة للسّلوك على أسسٍ نفعيّةٍ، كما في مسألة معاقبة النّاس البريئين يُولّد تعاسةً أكثر من السّعادة. وهكذا يتمّ الالتزام بهذه المبادئ العامّة حتّى في بعض الحالات الخاصّة حيث سيولّد مثلاً معاقبة رجل-بريءٍ أكبر قدرٍ من السّعادة الممكنة من بين الخيارات المتاحة. وقد زعم بعضهم أنّ ميل نفسه دعا إلى نفعيّة القاعدة. ولكنّ ما يقوله ميل في ما يخصّ حلّ القواعد العامّة للسّلوك قبل مواجهتك حالةً ينبغي عليك التّصرّف فيها سريعًا (بدلاً من اضطرارك إلى القيام باحتسابٍ في اللّحظة نفسها) يُقصدُ به إنتاج قواعد تعميميّةٍ يمكن خرقها في حالاتٍ محدّدةٍ وهي ليست مبادئ ملزمةً للسّلوك، وهو أمرٌ يبدو أكثر قبولاً للتّصديق.

تواريخ

أنظر الفصل السّابق.

مسرد المصطلحات

الغيريّة: مساعدة الآخرين لأجلهم بدلاً من أجل غاياتٍ شخصيّةٍ وأنانيّةٍ.

الأنويّة: وهو التّصرّف لأجل مصالح المرء الخاصّة.

مبدأ السّعادة القصوى: عقيدة المذهب النّفعيّ الأساسيّة التي تشير إلى أنّ التّصرّف الأخلاقيّ الصّحيح هو الذي يسعى إلى تحقيق أكبر قدرٍ من

السّعادة تحت أيّ ظرفٍ.

مذهب اللّذّة: وهو مذهب السّعي خلف اللّذّة.

اللّذّات العليا: وهي اللّذّات الفكريّة المرتبطة بالفكر وبالتّقدير الفنّيّ. ويُعطي ميل هذه اللّذّات قيمةً أكبر من تلك التي يُعطيها للّذّات الدُّنيا المادّيّة.

اللّذّات الدُّنيا: وهي اللّذّات المادّيّة التي يختبرها الحيوانات والبشر على حدٍّ سواء، كتلك اللّذّات النّاتجة عن الأكل، أو عن الجنس.

نفعيّة القاعدة: وهي نوعٌ من النّفعيّة الذي تعتمد أنواعًا مختلفةً من الأفعال لتحقيق أكبر قدرٍ من السّعادة بدلاً من الاعتماد على أفعالٍ محدّدةٍ.

النّفعيّة: وهي نظريّةٌ أخلاقيّة تعتبر أنّ الفعل الأخلاقيّ الصّحيح هو الذي يحقّق أكبر قدرٍ من السّعادة تحت أيّ ظرفٍ.

المنفعة: إنّ لفظة «المنفعة» عند ميل هي مصطلحٌ تقنيٌّ يعني السّعادة لا الفائدة. فإذا زاد فعلٌ من نسبة المنفعة فهذا يعني أنّه زاد من نسبة السّعادة.

قراءاتٌ إضافيّةٌ

Roger Crisp *Mill on Utilitarianism* (London: Routledge, 1997)

وهي دراسةٌ نقديّةٌ لفلسفة ميل الأخلاقيّة.

Jonathan Glover (ed.) *Utilitarianism and its Critics* (New York: Macmillan, 1990)

وهو مختاراتٌ ممتازةٌ حول موضوع النّفعيّة. يحتوي الكتاب على مختاراتٍ مهمّةٍ من العديد من الكتّاب النّفعيّين، ومن ضمنهم ميل، كما يضع مقدّماتٍ قصيرةً وسلسةً قبل كلّ نصٍّ مختارٍ.

أنظر أيضًا القراءات الإضافيّة في ختام الفصل السّابق.

الفصل العشرون: سورين كيركغارد - إمّا/أو

إنّ كتاب **إمّا/أو** «*Either/Or*» أشبه برواية أكثر من كونه رسالةً فلسفيّةً، وكحال معظم الرّوايات تصعب إعادة صياغته. وعلى الرّغم من ذلك يبقى موضوعه المحوريّ واضحًا: ألا وهو السّؤال الذي طرحه أرسطوطاليس «كيف ينبغي عليّ أن أعيش؟» وإجابة كيركغارد «Søren Kierkegaard» على هذا السّؤال ليست مباشرةً بل تترك خلفها مجالاً من التّأويلات المتناقضة والملتبسة أحيانًا. ولكن يبحث الكتاب، ظاهريًا أقلّه، في أسلوبين في الحياة مختلفتين تمامًا: أسلوب الحياة الجماليّ، وأسلوب الحياة الأخلاقيّ. بيد أنّه يتطرّق إليهما ضمنيًّا، أي إنّ الآراء لا تتوضّح مباشرةً بل تعبّر عنها شخصيّتان تمثّلان المؤلّفين الخياليّين للكتاب.

الكتابات المستعارة الاسم

لدى كتابات كيركغارد صفة التّرفيه، ويتمثّل إحداها باستعماله الكتابة المستعارة الاسم «Pseudonymous authorship»، إذ لا يكتفي كيركغارد بالكتابة تحت عددٍ من الأسماء المستعارة إنّما يخلق شخصيّاتٍ خياليّةً مختلفةً عن شخصيّته ليكتب باسمها.

تُكشف نبرة كتاب **إمّا/أو** في التّمهيد، حيث يُخبر الرّاوي المسمّى فيكتور إيريميتا «Victor Eremita» قصّة كيف توصّل إلى اكتشاف المخطوطات التي نُشرت تحت عنوان **إمّا/أو**. فقد اشترى مكتبًا مع منضدة كتابةٍ مستعملين لطالما أعجباه عندما كانا معروضين في واجهة المحلّ. وذات يومٍ فيما كان متّجهًا نحو العطلة علِقَ جارور المكتب. في لحظة تعبٍ ركل المكتبَ برجله ففُتح جارورٌ سريٌّ كاشفًا عن مجموعةٍ من الأوراق. تلك الأوراق التي بدت أنّ صاحبها شخصانِ دعاهما فيكتور (أ) و(ب)، ثمّ رتّب الأوراق بهدف النّشر. اتُّضح لاحقًا أنّ (ب) هو قاضٍ يدعى فيلهلم «Wilhelm»، أمّا (أ) فلم نتعرّف على هويّته. من البديهيّ أنّ هذه القصّة هي خيالٌ محضٌ وأنّ (أ) و(ب) هما شخصيّتانِ خياليّتانِ. إنّ قصّة منضدّة الكتابة توفّر استعارةً لموضوع الكتاب المحوريّ، ألا وهو التّناقض بين الظّاهرات والواقع، أو على

حدّ تعبير كيركغارد «ليس الجوّانيّ برّانيًّا».

سمحت تقنيّة استعمال الأسماء المستعارة لكيركغارد بفصل نفسه عن الآراء المطروحة والمعبّر عنها في الكتاب، وأتاحت له إخفاء موقفه الخاصّ خلف مواقف شخصيّاته. كذلك سمحت له هذه التّقنيّة بالولوج إلى مختلف المواقف التي يبتكرها، إذ يتحقّق منها من منظور الحياة الجوّانيّة للأفراد الخياليّين بدلاً من التّجريد الذي عادةً ما يلجأ إليه الفلاسفة. هذه ميزةٌ من منهج كيركغارد في التّواصل غير المباشر، وهو محاولةٌ واعيةٌ بذاتها لإيصال الحقائق المتعلّقة بالبشر، وذلك عبر الإظهار لهم عن ملامح حياتهم بدلاً من وصف مفاهيم مجرّدةٍ وموضوعيّةٍ.

إمّا

يُدعى الجزء الأوّل من الكتاب **إمّا**، وهو الجزء الذي عادةً ما يُقرأ، حيث يرى معظم القرّاء أنّ كتابة (أ) أكثر تشويقًا وسلاسةً من الأقسام الجامدة والمتكلّفة التي كتبها (ب). فالقليل ممّن يستمتع بقراءة **إمّا** يأخذ على عاتقه عناء التبحّر في صفحات **أو**، ولو كان ذلك في نُسَخ الكتاب المختصرة. وعلى الرّغم من ذلك توفّر أجزاءٌ من **أو** شرحًا مفصّلًا بل متحيّزًا لمقاربة (أ) للحياة، أي المقاربة الجماليّة «aesthetic approach»، في حين يدافع (ب) عن مقاربته الأخلاقيّة «ethical approach». لا تقدّم كتابة (أ) وصفًا مباشرًا عن مقاربته في الحياة إنّما تجسّدها عبر اهتماماته وأسلوب كتابته.

المقاربة الجماليّة للحياة

وتبسيطًا للأمر يحتلّ السّعي خلف اللّذّة الحسّيّة صلب المقاربة الجماليّة للحياة. لكنّ ذلك لا يشخّص على نحوٍ تامّ استخدام كيركغارد للمصطلح لأنّ المصطلح نفسه يحمل دلالة الشّهوة الحيوانيّة للّذّة المادّيّة، في حين أنّ المقاربة الجماليّة عند كيركغارد تتضمّن سعيًا للّذّة الأكثر تهذيبًا التي عادةً ما نجدها عند محبّ الجمال الفكريّ. إنّ لذّات محبّ الجمال قد تأتي من تأمّل الجمال، والتّقدير المهذّب للأعمال الفنّيّة، أو قد تتضمّن التلذّذ في الممارسة السّاديّة للسّلطة، وهو موقفٌ يتمّ الكشف عنه في قسمٍ

من إمّا تحت عنوان «مُفكّرة مُغوي البنات» «The Seducer's Diary».
وهذه اللّذّات كلّها يسعى إليها (أ).

بالنّسبة لكيركغارد تتضمّن المقاربة الجماليّة للحياة سعيًا لا يتوقّف خلف لذّاتٍ جديدةٍ، لأنّ أسوأ ما قد يحصل لمن يتبنّى هذا الأسلوب في الحياة هو شعوره بالملل. فالملل عند محبّ الجمال هو أصل الشّرور كلّها. لذلك يقترح (أ) استراتيجيّةً جدّيّةً لتجنّب الملل ويسمّيها ممازحًا «مداورة المحاصيل» «Crop Rotation».

مداورة المحاصيل

تتضمّن مداورة المحاصيل تغيير أسلوبك في الحياة اعتباطيًّا، أو في أيّ شيءٍ ألزمت نفسك به. يجب على التّغيّر الاعتباطيّ في المنظور أن يعيد إشباع الفرد فيبعد عنه الملل، تمامًا كما يعيد المزارعون إشباع الأرض بالموادّ المغذّية. أمّا المثل الذي يعطيه (أ) على ذلك فهو إصغاؤك لشخص بليدٍ: حالما يبدأ (أ) بالتّركيز على مجرى رشح العَرَق على أنف البليد، يكفّ الأخير عن كونه شخصًا مملاًّ. ويبدو كيركغارد في هذا الإطار أنّه يحصد بذور السّرياليّة في احتفائه بالاعتباطيّة والمقاربات المنحرفة في الحياة، إذ يقترح مشاهدة نصف المسرحيّة، أو قراءة الجزء الثّالث من كتابٍ، والتوصّل بذلك إلى اكتشاف زاويةٍ جديدةٍ ومثيرةٍ للاهتمام لما قد يكون مجرّد أمرٍ اعتياديٍّ ورتيبٍ.

لا يعكس التّغيّر الدّائم للمواضيع والأساليب في مقالات إمّا إلاّ البحث المستمرّ لمثيراتٍ جديدةٍ، وهي الّتي تميّز المقاربة الجماليّة للحياة. ويظهر ذلك بشكلٍ جليٍّ في القسم الاستهلاليّ تحت عنوان «ذيابسلماتا» «Diapsalmata» (من اليونانيّة وتعني «اللّوازم»)، وهي سلسلةٌ من التّعليقات والحكم الشّذراتيّة. أمّا المقاطع الأخرى من إمّا فهي مطروحةٌ على شاكلة أوراقٍ شبه أكاديميّةٍ أو على شاكلة مفكّرةٍ.

«مفكّرة مُغوي البنات»

إنّ «مفكّرة مُغوي البنات» هي روايةٌ صغيرةٌ من ضمن إمّا. إنّها وجهة نظرٍ صيغت على نحوٍ رائعٍ وتعرض قصّة الإغواء السّاخر لشابّةٍ تُدعى

كورديليا «Cordelia»، حيث وُضِعَت القصّة في هيئة مفكّرةٍ، كما يقترح العنوان، بالإضافة إلى مجموعةٍ من الرّسائل التي وجّهتها تلك الشّابة إلى مُغويها. إنّ العمل هو أدبيٌّ في ذاته، لكنّه يقدّم من ضمن كتاب **إمّا/أو** حالةً عن أسلوبٍ محدّدٍ لعيش المقاربة الجماليّة، أي إنّه محاولةٌ لعيش الحياة شعريًّا لا أخلاقيًّا.

يضع فيكتور إيريميتا المحرّر الخياليّ للكتاب كلّه مدخل المفكّرة في تمهيد كتاب **إمّا/أو**، حيث يزعم بأنّه وجدها من بين أوراق منضدّة الكتابة، ولكن ثمّة مستوًى ضمنيٌّ آخر من المِلْكيّة، وهو أنّ المفكّرة نفسها لها تمهيدٌ يزعم أنّ صاحبها شخصٌ كان على درايةٍ بالشّخصيّات الرّئيسة. ويسلّط إيريميتا الاهتمام على ما يدعوه العلبة الصّينيّة حيث يقترح أنّ محرّر المفكّرة قد يكون أيضًا شخصيّةً خياليّةً استعملها المُغوي ليبعد نفسه عمّا كان يصفه. وبصفتنا قرّاءً لكتاب **إمّا/أو** إنّنا بديهيًّا بعيدون عن الأحداث أكثر ممّا هو إيريميتا، مع علمنا أنّ هذه الشّخصيّة ليست سوى قناعٍ آخر يضعه كيركغارد، وعلى الرّغم من إدراكنا أنّ الأحداث التي تصفها المفكّرة هي حتمًا وليدة مخيّلة الفيلسوف بدلاً من كونها وصفًا عن أمرٍ قد حدث فعلاً. وباستطاعتنا أيضًا أخذ تقنيّة الشّخصيّة في إبعاد نفسها عن ملكيّة تأليف المفكّرة لتطبيقها على استعمال كيركغارد للأسماء المستعارة وأحاجي ملكيّة تأليف الكتاب في **إمّا/أو**، حيث يصف إيريميتا موقف (أ) من «مفكّرة مُغوي البنات» بأنّه أشبه بشخصٍ يخيف نفسه أثناء قصّه حلمًا مرعبًا، فيقترح (أ) أنّ ذلك قد يكون سبب عمده إلى الاستظلال بقناع محرّرٍ متخيّلٍ.

إنّ غاية المُغوي هو دفع شابّةٍ محدّدةٍ إلى الوقوع في حبّه. فينجح في سعيه ثمّ يتخلّى عن عواطفه تجاهها، لأنّ لذّته ليست مجرّد تعظيمٍ مادّيٍّ بل إنّها نوعٌ من السّاديّة النّفسيّة.

إنّ الإغراء هو السّلوى الأساسيّة لمن اعتمد المقاربة الجماليّة في الحياة، وهو يشكّل محطّةً محوريّةً إلى حدّ أنّه ثمّة مقالةٌ من المقالات الأولى في **إمّا** تحت عنوان «المراحل المباشرة للشّبقيّ» «The immediate Stages of the Erotic» مخصّصةٌ لدراسة أوبرا **دون جيوفاني** «*Don Giovanni*» لموتسارت، وهي أوبرا تتناول أخبار غاوٍ متسلسلٍ. وبحسب (أ) إنّ دون جيوفاني هي أكبر إنجازٍ وضعه مؤلّفٌ عظيمٌ. أمّا المعنى الضّمنيّ لهذا الموقف فهو أنّ (أ) منجذبٌ إلى هذه الأوبرا لأنّ نمط حياة الشّخصيّة الرّئيسة فيها يحاكي نمط حياته.

المقاربة الأخلاقيّة في الحياة

في حين أنّ على القارئ أن يُجهد نفسه في قراءة **إمّا** وذلك لاستخراج مقصد الكتابة والأمثلة المعطاة فيه، إذ تُطرح الآراء في الجزء الثّاني **أو** علنًا، كما يتوجّه معظمها إلى معارضة بعض الجوانب في نمط حياة (أ). إنّ الكاتب المستعار **لأو** أي (ب)، أو القاضي فيلهلم، لا يقدّم مقاربته الخاصّة في الحياة بل ينتقد مقاربة (أ) أيضًا. هكذا عندما تبدأ بقراءة **أو** ستتوضّح أمامك صورة **إمّا**.

يناصر (ب) حياةً يختار فيها الفرد أفعاله، وذلك مقابل مقاربة (أ) الدّاعية لحياة السّعي خلف اللّذّة. وكما يصف الأمر (ب) بأنّ حياة محبّ الجمال تضع الفرد تحت أهواء الأحداث أو الظّروف الخارجيّة، لأنّنا لا نستطيع اختيار مصادر لذّتنا بل علينا الاعتماد على العالم لإثارتنا. خلافًا للمقاربة الأخلاقيّة التي يتمّ تحفيزها دائمًا من الدّاخل، أي ليست المسألة تعلّم مجموعةً من القواعد والالتزام بها إنّما تحويل نفسك إلى شخصٍ تتناسب خياراته مع الواجب. وانطلاقًا من هذا الرأي ليس محبّ الجمال (أ) سوى امرئٍ يختبئ خلف مجموعةٍ من الأقنعة، ويتهرّب من المسؤوليّة لصالح حرّيّته. يعتقد (ب) أنّ المقاربة الجماليّة تتطلّب نوعًا من خداع الذّات، بينما تتطلّب المقاربة الأخلاقيّة معرفة الذّات. إذ تبدأ في اعتماد المقاربة الثّانية عبر تحويل نفسك إلى ما يسمّيه (ب) «الفرد الكونيّ» «the universal individual»، أي أنْ تختار أنْ تكون قدوةً للبشريّة. ويزعم (ب) أنّ هذا الأمر يكشف عن الجمال الحقّ للبشريّة، وهو أمرٌ لا يستطيع محبّ الجمال القيام به.

قراءاتُ كتاب إمّا/أو

التّأويل الوجوديّ

بحسب التّأويل الوجوديّ لكتاب **إمّا/أو** يواجه القارئ مسألة اتّخاذ خيارٍ راديكاليٍّ بين مقاربتين في الحياة. وليس ثمّة من إرشاداتٍ تفسّر طريقة الاختيار، إذ علينا نحن اختيار إمّا الأولى أو الثّانية، وتاليًا نبتكر أنفسنا من خلال اختيارنا. ولكنْ، خلافًا للآراء التي هيمنت على مرحلة التّنوير، ليس ثمّة من جوابٍ صحيحٍ لسؤال «كيف ينبغي عليّ أن أعيش؟» فالأسباب المطروحة لاختيار المقاربة الأخلاقيّة عوضًا عن المقاربة الجماليّة هو أمرٌ ذي

قيمةٍ فقط في حالة التزامك المسبق بالمقاربة الأخلاقيّة للحياة. أمّا اعتبارك أنّ المقاربة الجماليّة شرّيرةٌ فهو يشير إلى أنّك قد سلّمت مسبقًا أنّه ثمّة تمييزٌ بين الخير والشرّ.

كذلك إنّ التبريرات التي تُعطى للمقاربة الجماليّة لا يناصرها سوى محبّ الجمال، وسيتمّ استثنائها بصفتها مقاربةً بلا قيمةٍ بحسب الملتزم بالمقاربة الأخلاقيّة في الحياة، مثلاً إنّ لذّات الإغراء لن تحمل قيمةً عند القاضي فيلهلم. وتبعًا لهذه القراءة تعكس **إمّا/أو** قلق البشريّة جمعاء، حيث نجد أنفسنا مجبرين على الاختيار، وعبر خياراتنا نبتكر ما نحن عليه، وهذا هو الوضع البشريّ. هكذا رأى الوجوديّون في **إمّا/أو** نصًّا رئيسًا في تاريخ الحركة الوجوديّة. وبحسب هذا الرّأي كان كيركغارد أحد الفلاسفة الأوائل في إدراكه أهمّيّة الخيار الراديكاليّ في مواجهة عالمٍ حيث لا يمكننا لحظ القيمة المكتوبة قدرًا فيه، فسبق بذلك العديد من المواضيع التي ستشغر اهتمام جون بول سارتر بعده بقرنٍ. لذا القول بأنّ معظم وجوديّ القرن العشرين قد تأثّروا بكتابة كيركغارد هو حتمًا صحيحٌ.

مسألة تفضيل المقاربة الأخلاقيّة

وفيما ثمّة الكثير في نصّ كيركغارد ما يدعم القراءة الوجوديّة، رأى بعض المؤوّلين أنّ الكتاب يحمل تفضيلاً محجوبًا للمقاربة الأخلاقيّة على حساب المقاربة الجماليّة. إذ يعرض (ب) جماليّة (أ) ويطرح بديلًا مُحكمًا بل مُهيبًا عنها. إذ لا تستطيع تحقيق طبيعتك إلاّ عبر إحكام قبضتك بحياتك ووضعها فوق الأحداث العرضيّة. فمحبّ الجمال هو تحت أهواء الأحداث، في حين أنّ المقاربة الأخلاقيّة تضمن سلامة الذّات حتّى إذا أحبطت الأحداث أهدافك ورغباتك.

ثمّة اعتراضٌ يوجّه إلى هذا التّأويل وهو أنّه ليس ثمّة من نزعةٍ تعليميّةٍ في الكتاب. كما ثمّة اعتراضٌ آخر يتمثّل بأنّ الكاتب الماهر كمثل كيركغارد لن يقدّم مقاربته المفضّلة في الحياة في أسلوبٍ جافٍّ وغير ممتعٍ. فلا يتوافق سبب إعطاء محبّ الجمال (أ) أفضل الجمل في الكتاب مع ابتكاره شخصيّة القاضي فيلهلم الرّزين مدافعًا عن رأيه المفضّل.

سيرةٌ ذاتيّةٌ ضمنيّةٌ

التقى كيركغارد وهو في سنّ الحادية والعشرين بريغينه أولسن «Regine Olsen» عندما كانت في الرّابعة عشر من العمر. وخلافًا لشخصيّة المُغوي

في «مفكّرة مُغوي البنات» صادق الفيلسوف عائلتها، كما صادق طالب يدها للزّواج. وعندما بلغت ريغينه سنّ السّابعة عشر تقدّم كيركغارد إليها بالزّواج فقبلت الأخيرة. لكنّ الفيلسوف لم يستطع الاستكمال في الزّواج، وتمّ فسخ الخطوبة سنة 1841، وذلك قبل سنتينِ من نشر **إمّا/أو**، ما ترك ريغينه مُهانةً في ترحٍ عظيمٍ. ولقد رأى بعض الشّارحين في أقسام **إمّا/أو** ردَّ الفيلسوف على حالته آنذاك، أي إنّها ذو اهتمامٍ نفسيٍّ أكثر من كونها موضعَ اهتمامٍ فلسفيٍّ.

وتبعًا لهذه القراءة تقدّم **إمّا** حياة اللّذّات الحسّيّة التي عاشها كيركغارد في شبابه والتي كان عليه أن يتخلّص منها لحظة زواجه، بينما تقدّم **أو** دفاعًا عن الزّواج وتقبّل المسؤوليّات الاجتماعيّة التي تستتبعه. إذن يمكن اعتبار كتاب **إمّا/أو** تعبيرًا أدبيًّا عن العذاب الذي أدّى إلى فسخ الخطوبة، فالسّطح الفلسفيّ ليس سوى واجهةٍ تخفي الرّوح المعذّبة والمضطربة لحظة تقرير خيارٍ مهمٍّ في حياة كيركغارد.

قد يكون هذا التّأويل لكتاب **إمّا/أو** دقيقًا جدًّا، لكنّه يتطابق تمامًا مع التأويلينِ السّابقين، أي إنّ معرفة هذه الوقائع الحياتيّة حول شخص كيركغارد هو أمرٌ مثيرٌ للاهتمام ومفيدٌ، إنّما يبقى كتابه منفصلاً عن حياته وعن الدّوافع النّفسيّة التي حفّزته على الكتابة.

نقد إمّا/أو

ثنائيّةٌ باطلةٌ؟

من البديهيّ أنّ المقاربتينِ في الحياة اللّتينِ تمثّلهما (أ) و(ب) يشملان الخيارات كلّها. قد يكون ثمّة خيارات (ت)، و(ث)، و(ج)، و(ح)، و(خ) لاتّخاذها بعين الاعتبار. بمعنى آخر يبدو أنّ ما يطرحه كيركغارد هو أنّه إذا رفضت المقاربة الجماليّة فالخيار الوحيد أمامنا هو اعتماد المقاربة الأخلاقيّة، والعكس صحيحٌ. بيد أنّ ذلك هو قراءةٌ مبسّطةٌ لموقف كيركغارد. إذ إنّ كيركغارد، أو أقلّه شخصيّة فيكتور إيريميتا، يضع في الحسبان احتمال أنّ يكون مؤلّف نصوص **إمّا** و **أو** شخصًا واحدًا، حيث يقترح أنّ الموقفان قد لا يبدوان غير متجانسينِ كما بديا في بادئ الأمر. كذلك لا يجب قراءة كيركغارد في إطار اعتباره أنّ هاتينِ المقاربتينِ هما الخياران المتوفّران. والحقّ أنّ الفيلسوف يذكر في كتاباته اللاّحقة مقاربةً ثالثةً، ألا وهي الموقف الدّينيّ من الحياة.

غيرُ مُحدّدٍ

من الواضح أنّ كتاب **إمّا/أو** مفتوحٌ أمام نطاقٍ واسعٍ من التّأويلات، وأنّ مقاصده الأساسيّة ليست سهلة اللّحظ. إذ يبدو الكتاب بأنّ لديه رسالةً عميقةً، لكنّ نقّاده يختلفون حول ما تكونه هذه الرّسالة. ويرى البعض أنّ ذلك هو نتيجة كون كيركغارد ملتبسًا بشأن ما يعنيه، ويعود السّبب إلى أسلوبه في الكتابة، حيث يعتمد على شخصيّاتٍ خياليّةٍ تستكشف المواقف الفلسفيّة، فتجسّد الشّخصيّات تلك المواقف بدلاً من التّعبير عنها، ما يترك مجالاً للتّأويل. فالذين يسعون خلف آراء واضحةٍ في نثرٍ جليٍّ سيخيب ظنّهم في مقاربة كيركغارد الشّعريّة للفلسفة.

تواريخ

1813 وُلد في كوبنهاغن، الدّنمارك.

1843 نشر كتاب **إمّا/أو**.

1855 مات في كوبنهاغن.

مسرد المصطلحات

المقاربة الجماليّة: وهي أسلوبٌ في الحياة قائمٌ على السّعي خلف اللّذّة الحسّيّة، ومن ضمنها اللّذّة الحسّيّة ذات الطّابع الفكريّ.

مداورة المحاصيل: وهي تقنيّة (أ) للهروب من الملل، حيث تتضمّن تغيير أسلوبك في الحياة اعتباطيًّا.

المقاربة الأخلاقيّة: وهي أسلوبٌ في الحياة ناصره القاضي فيلهلم. إنّها حياة الخَيارات المسؤولة.

مذهب اللّذّة: وهو مذهب السّعي خلف اللّذّة.

الكتابة المستعارة الاسم: وهي تقنيّة كيركغارد في نسب الأجزاء المختلفة من نصوصه إلى مؤلّفينَ خياليّينَ.

قراءاتٌ إضافيّةٌ

Patrick Gardiner *Kierkegaard* (Oxford: Oxford University Press, Past Masters series, 1988)

وهو يعطي شرحًا موجزًا لأعمال كيركغارد ومن ضمنها كتاب إمّا/أو حيث يضعه في إطار خلفيّته الفلسفيّة.

Donald Palmer *Kierkegaard for Beginners* (London: Writers and Readers, 1996)

وهو يوفّر نظرةً عامّةً سهلةً وغنيّةً بالمعلومات المفيدة للمواضيع المحوريّة في فلسفة كيركغارد.

Joachim Garff *Søren Kierkegaard: A Biography* trans. Bruce H. Kimmse (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005)

وهو شرحٌ مفصّلٌ عن حياة كيركغارد الصّعبة وشخصيّته الغريبة.

Bruce H. Kimmse (ed.) *Encounters with Kierkegaard: A Life as Seen by His Contemporaries* (New Jersey: Princeton University Press, 1998)

وهو مجموعةٌ رائعةٌ من روايات شهود عيانٍ عن كيركغارد كتبها أصدقاءُ الفيلسوف وعائلته ومعارفه.

الفصل الواحد والعشرون: كارل ماركس وفريدريش إنغلز - الأيديولوجيا الألمانيّة، الجزء الأوّل

إنّنا نكون على ما نحن عليه نتيجة موقعنا في حالة زمننا الاقتصاديّة؛ وتحديدًا تحدّد علاقتنا بوسائل الإنتاج المادّيّة حياتنا وأفكارنا. إذ ليس ثمّة من طبيعةٍ بشريّةٍ ثابتةٍ وأزليّةٍ، فنحن نتاج الحقبة التّاريخيّة التي نعيش فيها. هذه هي فحوى رسالة الجزء الأوّل من كتاب كارل ماركس «Karl Marx» وفريدريش إنغلز «Friedrich Engels» **الأيديولوجيا الألمانيّة** «*The German Ideology*»، وهو كتابٌ يطرح نظريّة المادّيّة التّاريخيّة. إنّ معظم الكتاب سلبيٌ إذ يهاجم بدقّةٍ أعمال بعض المؤوّلين الألمان للفلسفة الهيغليّة، وهم المعروفون بالهغليّينَ الشّبّان. ويخصّص قسمٌ كبيرٌ من هذا الجزء لمناقشة طروحات لودفيغ فويرباخ «Ludwig Feuerbach»، وهو كاتبٌ كان له أثرًا في تشكيل النموّ الفكريّ عند ماركس إلى جانب غيورغ هيغل.

يركّز معظم قرّاء **الأيديولوجيا الألمانيّة** المعاصرين على النّظريّات الإيجابيّة المطروحة في الجزء الأوّل من الكتاب، وذلك قبل أن يدخل كاتباه في تفاصيل أعمال خصومهم. ويقرّ تقييم أيزيا برلين «Isaiah Berlin» للكتاب بنواحيه الأكثر مللًا فيما يبرّر مكانته بصفته عملاً كلاسيكيًا، فيكتب: «هذا الكتاب المضجر، ذو التنظيم السّيّء والمستطرد الذي يناقش كتّابًا وآراءً ميتةً ومنسيّةً، يحتوي في مقدّمته الطّويلة على العرض الأكثر تماسكًا وروعةً لنظريّة ماركس في التّاريخ.»

عند قراءتك **الأيديولوجيا الألمانيّة** من المهمّ أن تلحظ المقاربة الرّاديكاليّة التي اعتمدها ماركس وإنغلز، وهي مقاربةٌ تختزلها آخر جملةٍ من «أطروحات حول فويرباخ» التي كتبها ماركس فيما كان يعمل على كتاب **الأيديولوجيا الألمانيّة**: «اكتفى الفلاسفة **بتأويل** العالم بشتّى الطّرق؛ لكنّ الأساس يكمن في تغييره.» فلا يكفي الاعتراف أنّ الرّأسماليّة تقيّد العديد من النّاس في حياة عملٍ خاليةٍ من المعنى وترميهم في عيشة فقرٍ، إنّما يتطلّب الأمر ثورةً، أي تقليب الوضع الرّاهن. لا يستطيع أحدٌ إنكار أنّ ماركس وانغلز

قد نجحا في مسعاهما في تغيير العالم. وخلافًا للعديد من الكتّاب الذين عرضناهم إلى حدّ الآن استطاع هذان الفيلسوفان أن يتركا أثرًا كبيرًا في الأكاديميّين والعالم كلّه. وعلى نحوٍ شبة عجائبيّ ألهمت كتاباتهم ثوراتٍ ناجحةً لا تزال تأثيراتها حاضرةً في يومنا.

المادّيّة التاريخيّة

تفيد نظريّة ماركس وإنغلز في المادّيّة التّاريخيّة «historical materialism»، أو كما فضّلا تسميتها «بالتّصوّر المادّيّ للتّاريخ» «the materialist conception of history»، بأنّ ظروفك المادّيّة تشكّل ما أنت عليه. لدى مفهوم «المادّيّة» «materialism» العديد من الاستعمالات في الفلسفة، على سبيل المثال في سياق فلسفة الذّهن تشير المادّيّة إلى أنّ الذّهن يمكن تفسيره من ضمن الإطار الفيزيائيّ المحض، لكن لم يكن هذا الاستعمال المقصود عند ماركس وإنغلز. إنّما أشارت المادّيّة عندهما إلى علاقتنا بموادّ الإنتاج، أي العمل الذي علينا القيام به لإطعام وكساء أنفسنا ومن نعيلهم. إذ تعني المادّيّة في المجتمعات المركّبة تلك الملْكيّة التي قد نملكها أو لا نملكها، كما تشير إلى علاقتنا بوسائل إنتاج الثروة.

إذن تتعارض المادّيّة في هذا الإطار مع الفلسفة التي تتناسى طبيعة الحياة الواقعيّة وتروم في عالمٍ من التّعميمات المجرّدة. هذه المادّيّة تركّز على الواقع القاسي في حياة النّاس، وربّما هذا ما يفسّر سبب رواجها الواسع. وهذه المادّيّة تاريخيّةٌ بمعنى أنّها تقرّ بأنّ الظّروف المادّيّة تتغيّر مع الوقت، مثلاً، إنّ تأثير التّكنولوجيا الجديدة يستطيع أن يغيّر مجتمعًا بشكلٍ كاملٍ مع ما يشمله من أفرادٍ. خذ على سبيل المثال، أنّ إلغاء العبوديّة كان ممكنًا بفضل اختراع المحرّك البخاريّ، وهو آلةٌ تستطيع العمل مدّةً أطول وعلى نحوٍ أفضل من مئة عبدٍ مجتمعين.

تقسيم العمل

حالما يبدأ البشر في إنتاج ما يحتاجون إليه للنّجاة فهم بذلك يفصلون أنفسهم عن الحيوانات، لأنّ الحاجات الخاصّة لما ينتجونه وطريقة إنتاجهم تحدّد حياتهم. لذا فيما تكبر المجتمعات كذلك تصبح العلاقات الاجتماعيّة

الضّروريّة للإنتاج النّاجح أكثر تعقيدًا، أي كلّما يكون المجتمع أكثر تطوّرًا كلّما كان تقسيم العمل الحاصل فيه أكبر.

إنّ تقسيم العمل هو توزيع الأعمال المختلفة على أشخاصٍ مختلفينَ. مثلاً، قد يعمد كلّ فردٍ إلى الزّراعة، والصّيد، والبناء لنفسه في المجتمع الصّغير. بينما سيقوم شخصٌ مختلفٌ بكلّ دورٍ من هذه الأدوار في المجتمع الأكثر تطوّرًا.

رأى ماركس وإنغلز في تقسيم العمل المكثّف، وهو خاصّيّة الاقتصادات الرّأسماليّة، أنّه يمارس تأثيرًا سلبيًّا على حياة الإنسان. إذ يؤدّي هذا التّقسيم إلى نشوء الاغتراب «alienation»، أي إبعاد عمل الفرد عن حياته، حيث يجعل تقسيم العمل الأفراد ضحايا مستضعفينَ لنظامٍ يستعبدهم فينتزع الإنسانيّة منهم. وتكمن الخطورة عند حدوث تقسيم العمل المادّيّ والفكريّ لأنّه يقلّل من فرص تحقيق وجودٍ متكاملٍ، خصوصًا عند الذين لا يقومون سوى بأعمالٍ جسديّةٍ قاسيةٍ ورتيبةٍ، وبالنّسبة لماركس وإنغلز يخالف هذا الأمر المصلحة المشتركة. ويستعيض الفيلسوفانِ عن هذا التّقسيم بعالمٍ أُلغيت فيه الملْكيّة الخاصّة، حيث أصبح الفرد حرًّا للقيام بأكثر من دورٍ في يوم العمل الواحد، وكما يصوغان الأمر أنّه في مجتمعٍ كهذا سيكون من الممكن «القيام بأمرٍ واحدٍ اليوم وبأمرٍ آخر غدًا، أي للاصطياد في النّهار، وصيد الأسماك بعد الظّهر، ورعي الماشية في المساء، والنّقد بعد الغداء، تمامًا مثلما أملك ذهنًا، وذلك من دون أنْ أصبح صيّادًا، أو صائد أسماكٍ، أو راعيًا، أو ناقدًا». وهذه رؤيةٌ للعمل بوصفه نشاطًا اختير بحرّيّةٍ بدلًا من عملٍ مجبرٍ يكون الجوع خياره البديل. ودائمًا كان تعاطف ماركس وإنغلز قائمًا مع عامل الطّبقة العاملة المسجون في عملٍ لا يعطيه الرّضا وضحيّة نظامٍ اقتصاديّ قاسٍ.

الأيديولوجيا

إنّ الأديان جميعها ذات الاعتقادات الأخلاقيّة والميتافيزيقيّة هي نتاج علاقاتنا المادّيّة مثلها مثل النّواحي الأخرى من حياتنا. والحقّ أنّ الأفكار الّتي تهيمن على عصرٍ محدّدٍ والّتي اعتبرت تقليديًّا منفصلةً عن المصلحة الطّبقيّة، ليست سوى مصالح الطّبقات الحاكمة موضوعةً على نطاقٍ واسعٍ ومعقلنةً. و«الأيديولوجيا» «ideology» هي اللّفظة الّتي استخدمها

ماركس وإنغلز للإشارة إلى هذه الأفكار الأفكار المشتقّة من نظامٍ اقتصاديٍّ واجتماعيٍّ محدّدٍ. أمّا الذين يقعون في قبضة الأيديولوجيا فيعتبرون استنتاجاتهم وليدة الفكر المحض، وهم مخطئون في هذا الإطار لأنّ أفكارهم هي وليدة ظروفهم التّاريخيّة والاجتماعيّة.

الثّورة

لقد باتت الثورة ممكنةً عندما أصبحت البروليتاريا «proletariat»، وهي طبقة العمّال التي لا تملك مِلْكيّةً خاصّةً بل تملك عملها الخاصّ، ساخطةً على الظّروف التي تعيش في ظلّها وعلى الأيديولوجيّات التي اعتادت أن تقمعها. كان ماركس وإنغلز مناصرينِ متحمّسينِ للثّورة حيث رأياها محتومةً وجديرةً بالثّناء. إذ عندما تصبح ظروف البروليتاريا أكثر فقرًا واضطرابًا فسيحين وقت نهوضها والتّمرّد على نظامٍ يستعبدها. وهكذا سيتمّ حظر الملكيّة الخاصّة بعد الثّورة، ما يترك المجال مفتوحًا أمام الملكيّة المشتركة. وبحسب ماركس وإنغلز كانت هذه الرّؤية للمستقبل توقّعًا مبنيًّا على دليلٍ ماديٍّ محكمٍ عن أنماط التّاريخ وتأثيرات الاغتراب، حيث تستتبع مباشرةً من المادّية التّاريخيّة، أي تكمن طريقة تغيير أفكار النّاس في تغيير نظام الإنتاج المادّي الذي يحدّد تلك الأفكار.

نقد الأيديولوجيا الألمانيّة

تنادي بالحتميّة

ثمّة نقدٌ غالبًا ما يوجّه إلى المادّيّة التّاريخيّة التي قال بها ماركس وإنغلز وهو أنّها تنادي بالحتميّة. إذ لا تترك مجالاً للإرادة الحرّة لأنّ ما نقوم به تحدّده أدوارُنا في سلسلةٍ معقّدةٍ من الأسباب والنّتائج. فالأسباب مرتبطةٌ بمكانة الفرد الاجتماعيّة الاقتصاديّة، أي قولك من أنتَ وماذا تكون هو أمرٌ خارجٌ عن سيطرتك. إنّك نتاج الوضع الذي تجد نفسك فيه.

يتوضّح هذا النّقد إذا سلّمت بأنّ لدى البشر نوعًا من الإرادة الحرّة، لا مجرّد وهم امتلاكها. ولعلّ ماركس وإنغلز سيكونان سعيدين بأنْ تُصنّفَ نظريّتهما «حتميّةً» شرط التّسليم أنّ الحتميّة قد تكونُ رماديّةً بدلاً من كونها مفهومًا أبيض/أسود. اعتقد ماركس وإنغلز أنّك تستطيع اختيار

التّمرّد على النّظام القمعي، وأنّ خيارات المرء يمكنها تسريع عمليّة سير عجلة التّاريخ. إذن لم يكونا حتميّيْنِ تمامًا بشأن السّلوك البشريّ.

رؤيةٌ غير واقعيّةٍ للعمل

ثمّة نقدٌ آخر يوجّه **للأيديولوجيا الألمانيّة** وهو أنّها تُجمّل صورة العمل في المستقبل وتخفق في إدراك أهمّيّة تقسيم العمل في الدّولة. فالفكرة القائلة أنّه باستطاعتك اختيار الوظائف بحسب مزاجك في المجتمع الشّيوعيّ الحقّ هي فكرةٌ سخيفةٌ. إذ غالبًا ما يقوم تقسيم العمل على تقسيم المهارات، فالبعض أفضل من غيرهم في التّجارة، لذا من المنطقيّ ترك المجال أمام أولئك البارعين بأن يصبحوا نجّارين، وتوجيه غير الأكفّاء نحو خيار عملٍ آخر.

إذا حاولت أنْ أصنعَ طاولة طعامٍ فسيستغرق الأمر خمس إلى ستّ مرّاتٍ أكثر من النّجار إذا ما قام بالعمل نفسه، ولن يخاطر أيّ ربّ عملٍ وكّلني صناعة طاولةٍ بتسلّمها ناقصةً. يعمل النجّار بالخشب يوميًّا، وقد اكتسب المهارات المطلوبة لصناعة الطّاولات. أمّا أنا فقلّما أعمل بالخشب، ولا أنتج شيئًا ذا قيمةٍ. إذن من البديهيّ تقسيم الأعمال بين الأشخاص المناسبينَ لها. وسيكون ضربًا من الشّخف الاقتراح أنْ تكونَ جرّاحًا في الصّباح، وسائق قطارٍ بعد الظّهر، ولاعبًا رياضيًّا محترفًا عند المساء.

إنّها نظريّةٌ أيديولوجيّةٌ في ذاتها

لا يمكن لنظريّة ماركس وإنغلز التّهرّب من كونها نظريّةً إيديولوجيّةً. إذا كانت النّظريّة صحيحةً، فيجب عليها أنْ تكون نتاج نظام إنتاجٍ ماديٍّ، وهو ما نشأت النّظريّة نفسها فيه. يبدو الأمر وكأنّ النّظريّة وليدة فكرٍ عقلانيٍّ حول طبيعة التّاريخ والعمل، لكنّ هذا وهمٌ. إنّها نتيجة اقتصادٍ صناعيٍّ حيث وُظّفت فيه أعدادٌ كبيرةٌ من النّاس بأجورٍ متدنّيةٍ للقيام بأعمالٍ لا تعطيهم مجالاً كبيرٍ للسّيطرة على حياتهم.

ومن دون شكٍّ سيسلّم ماركس وإنغلز بأنّ نظريّاتهم أيديولوجيّةٌ. لذا لن تقلّل بالضّرورة الإشارةُ إلى طبيعة نظريّاتهم الأيديولوجيّة من قيمة مقاربتهم. وبحسب زعمهم إنّ ما يميّز عملهم عن الأيديولوجيّات البورجوازيّة هو أنّهم لا يخفون أنّ نظريّتهم هي تعبيرٌ عن أيديولوجيّة البروليتاريا. إذ تخدم آراؤهم مصالح الطّبقة العاملة وتعيد رسم التّوازن.

وعلى الرّغم من ذلك، إذا سلّمنا بأنّ الآراء المعبّر عنها في **الأيديولوجيا**

الألمانيّة هي بحدّ ذاتها أيديولوجيّةً، فسيكون ضربًا من الخطأ الافتراض أنّها ستنطبق على البشر جميعهم في الظّروف المادّيّة كلّها. فلا بدّ من أنْ تتغيّر النّظريّات الفلسفيّة المتعلّقة بالطّبيعة البشريّة والمجتمع لأنّ المجتمعات تتغيّر، خصوصًا أحوال الإنتاج المادّيّ.

يحثّ على الثّورة

إنّ كتاب **الأيديولوجيا الألمانيّة**، كمثل العديد من أعمال ماركس وإنغلز، لم يتوانَ عن مناصرة الثّورة، حيث كان المقصود تغيير العالم لا وصفه، ويرى بعض النقّاد في هذا الأمر خطوةً مغاليةً. إذ بإمكانك الإقرار بعيوب النّظام الحاليّ من دون اقتراح الحاجة إلى إسقاطه بالقوّة، حيث تؤدّي الثّورة إلى إراقة الدّماء. ففي الإطار الإنسانيّ تفوق كلفة الثّورة الفوائد التي ستكسب من قيامها. أضف إلى ذلك نسبة خطر فشل الثّورة المرتفع جدًّا. كما قد تبدو النّواحي الثّوريّة من فكر ماركس وإنغلز غير مسؤولةٍ.

لا يقوّض هذا النّقد قيمة حجج ماركس وإنغلز بقدر ما يشكّ في أخلاقيّة مناصرة الثّورة. إذ تستحقّ الكلفة البشريّة للثّورة دفع ثمنها في حال تمّ تحقيق المثال الشّيوعيّ. ولكنْ يشير الدّليل التّاريخيّ للعقود الأخيرة إلى أنّ هذا المثال ليس من السّهل تحقيقه، فضلاً عن الحفاظ عليه، وذلك خلافًا لما يظنّه مناصروه.

تواريخ

ماركس

1818	وُلد في ترير، بروسيا.
1845 – 1846	نشر مع إنغلز **الأيديولوجيا الألمانيّة**.
1883	مات في لندن.

إنغلز

1820	وُلد في بارمن، بروسيا.
1895	مات في لندن.

مسرد مصطلحات

الاغتراب: إبعاد العمل عن النّواحي الأخرى من حياة الفرد مع ما يحمله من تأثير مدمّرٍ.

تقسيم العمل: توكيل أشخاصًا مختلفينَ على وظائف عدّةٍ.

المادّيّة التاريخيّة: النّظريّة القائلة أنّ علاقتك بوسائل الإنتاج تحدّد حياتك وفكرك.

الأيديولوجيا: وهي الأفكار المشتقّة من نظامٍ اقتصاديٍّ محدّدٍ. والذين يقعون في قبضة الأيديولوجيا يعتبرون فكرهم وليد الفكر المحض، والحقّ أنّ فكرهم هو نتاج المصالح الطّبقيّة.

البروليتاريا: هي الطّبقة العاملة التي لا تملك شيئًا لبيعه سوى عملها.

قراءاتٌ إضافيّةٌ

Jonathan Wolff *Why Read Marx Today?* (Oxford: Oxford University Press, 2002)

هو تقييمٌ واضحٌ لأثر أفكار ماركس في زمننا الحالي.

David McLellan *Karl Marx* (London: Fontana, Modern Masters series, 1975)

وهو مُدخلٌ موجزٌ وسهلٌ لفكر ماركس.

Ernest Fischer *Marx in his Own Words* (Harmondsworth: Penguin, 1970)

يوفّر مدخلاً إلى المصطلحات الأساسيّة عند ماركس بوساطة مجموعةٍ كبيرةٍ من الاقتباسات المختارة.

Francis Wheen *Karl Marx* (London: Fourth Estate, 1999)

وهي سيرةٌ ممتعةٌ عن حياة كارل ماركس.

الفصل الثّاني والعشرون: فريدريش نيتشه - ما وراء الخير والشّرّ

بحسب سيغموند فرويد «Sigmund Freud» كان لدى فريدريش نيتشه «Friedrich Nietzsche» معرفةٌ معمّقةٌ بذاته أكثر من أيّ رجلٍ عاش أو سوف يعيش. وتتكشّف هذه المعرفة العميقة للذّات من خلال مجموعةٍ من الكتب التي اجتازت اختبار الزّمن بصفتها أدبًا وفلسفةً. إنّ كتبه، فريدةٌ به، وشذريّةٌ، ومزعجةٌ، وأحيانًا مبهجةٌ. إنّها ممتنعةٌ عن التّحليل البسيط، كما لا توفيها الخلاصات حقّها وذلك بسبب غنى وتنوّع محتوياتها. ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ معظمها يحتوي على مقاطع ليست سوى خربشات مجنونٍ يتوقّع انهياره العقليّ. وثمّة شبحٌ يخيّم على هذه الكتب ويتمثّل بواقعة أنّ الفاشيّين والمعادين للسّاميّة وجدوا فيها ما يدعم آرائهم، وذلك عبر انتقاء بعض الاقتباسات منها، إنّما الأفكار التي وجدها بعض النّازيّين جذّابةً هي في معظمها سخرياتٌ عن فلسفة نيتشه.

ينبض **ما وراء الخير والشّرّ** «*Beyond Good and Evil*» بالأفكار، ولكن ليست كلّها منظّمةً، وبعضها غير سارٍّ. إنّها تحفةٌ ذات عيوبٍ كتبها عبقريٌّ غريب الأطوار. وتجد فيها الكثير من البصائر الفلسفيّة العميقة؛ لكنّها قائمةٌ إلى جانب العديد من السّخريات الكارهة للنّساء «misogynistic» والتّعميمات الغريبة حول ملامح الشّخصيّة الوطنيّة والدّين. ومن دون شكٍّ كان نيتشه أحد أكثر فلاسفة القرن التّاسع عشر تأثيرًا، فقد ألهمت فلسفته العديد من كتّاب القرن العشرين من ضمنهم سيغموند فرويد، جان بول سارتر، وميشال فوكو «Michel Foucault»، بالإضافة إلى عددٍ من الرّوائيّين أمثال توماس مان «Thomas Mann»، وميلان كونديرا «Milan Kundera». وعلى الرّغم من سمعته المتأخّرة فقد أدرك القليل من معاصريه أهمّيّة أعماله وقيمتها.

عبر قراءتك خلاصات الكتاب قد تظنّ أنّه عملٌ متماسكٌ ومجموعةٌ من الطّروحات المحاجج لها جيّدًا حيث يقدّم فيها نيتشه مواقفه في الحقيقة، والأخلاق، وعلم النّفس. لكنّ ذلك أبعد ما يكون عن الحقيقة، لأنّ الكتاب

شذراتيّ، ويصعبُ إعادة صياغة قسمه الأكبر، وهو أشبه بمجموعةٍ من الأفكار أكثر من كونه حجّةً متماسكةً. إذ يتألّف مقطعٌ بكامله من مجموعةٍ من الحِكَم، أي جملٌ قصيرةٌ وبليغةٌ، وثمّة مقطعٌ آخر على شكل قصيدةٍ. أمّا الأقسام الفلسفيّة الكاملة فهي تتألّف من مقالاتٍ صغيرةٍ ضعيفة التّرابط، ولكنّها أيضًا ليست سهلةً على القراءة، ولا يتعدّى بعضها عن كونه شتائمَ. أمّا المقاطع الأخرى فربّما قد تكون صفحاتٍ منتزعةً من دفتر ملاحظاتٍ طُبعت بلا تدقيقٍ. ولكن سيتفاجأ أيّ قارئٍ من خلال قراءته هذا الكتاب عن مدى عبقريّة فريدريش نيتشه.

على الرّغم من تنوّع وشمول تفكير نيتشه إذ تبرز عنده موضوعاتٌ مهمّةٌ حيث يُشار إلى معظمها بعناوين المقاطع، إذ يكمّل بعضها الأفكار المطروحة سابقًا في **جينيولوجيا الأخلاق**، وهو الكتاب الذي سأناقشه في الفصل التّالي. عمومًا يبدأ نيتشه في **ما وراء الخير والشّرّ** بتشخيص آثار الحداثة، ثمّ ينتقل لعرض نمط التّفكير الذي سيتيح لتقدّم البشريّة. إنّ هدفه هو تعبيد الطّريق أمام ما يسمّيه «النّفوس الحرّة» «free spirits»، أي فلاسفة المستقبل. أمّا في إطار التّقليد الفلسفيّ فيهتمّ نيتشه بالحقيقة والظّاهر، لكنّه يعتبر أنّ الفلاسفة قد أخفقوا في رؤية هاتين المسألتين على ما هما عليه، فقد أغوتهم رؤية أفلاطون أنّه ثمّة واقعٌ موضوعيٌّ كامنٌ ما وراء الظّاهر، أي عالمُ القيم المطلقة. بمقابل ذلك يؤكّد نيتشه أنّ الحقيقة هي بالضّرورة حقيقةٌ من منظورٍ محدّدٍ. كما يكشف نيتشه عن الأصول النّفسيّة القاتمة لكلّ الذين يعتقدون أنّ لديهم قيمةً جوهريّةً، وذلك بدلاً من الخير أو الشرّ المطلقين. أمّا منهجه فهو تشخيص أمراض مجتمعه، وموقفه هو في معظمه موقفُ أنثروبولوجيٍّ «anthropologist» يتفحّص قيم الثّقافة التي وجد نفسه فيها، ولكنّه ليس بأنثروبولوجيٍّ علميٍّ بل إنّه أقرب إلى الشّاعر النّبيّ.

العنوان

يصف عنوان الكتاب موقف نيتشه، فمن يكون مهتمًّا بالحقيقة سيجد نفسه واقفًا ما بعد التّقسيم الأخلاقيّ البسيط للخير والشرّ، وسيتعرّف على الأخلاق على ما هي عليه. فالأخلاق هي تعبيرٌ عن قوّة الحياة الجوهريّة التي يسمّيها نيتسه إرادة القوّة «will to power». فالقيم التي يقدّرها ويعظّمها معاصروه تكمن أصولها العميقة في القساوة والرّغبة في تجاوز الآخرين،

وهو أبعد ما يكون عن الرّأفة والحبّ الكلّيّ. وسيتوصّل فلاسفة المستقبل إلى إدراك هذه الحقيقة، ونتيجةً لذلك سيعيدون تقييم القيم جميعها.

إرادة القوّة

إنّ إرادة القوّة هي قوّة الحياة الأساسيّة التي تسيّرنا كلّنا. ويعتقد نيتشه أنّ معظم النّاس تنكر هذه الحقيقة القائمة حول وجودهم، إذ يعتبر الكثير منهم أنّ الإنكار هو الطّريقة الوحيدة التي يمكنهم من خلالها التكيّف مع حياتهم. لذا يُخفقون في إدراك أنّ الاستغلال والقمع لا يمكن إزالتهما، لأنّهما جزءٌ أساسيٌّ في الطّبيعة. بالنّسبة لنيتشه تكمن ميزة الحياة الأساسيّة في قمع القويّ للضّعيف. لذلك كلّ ما يتمّ تقديره بوصفه خيرًا أو إحسانًا، له أصوله في قوّة الحياة، ونحن نهرب من هذه الحقيقة الصّعبة، لكنّ النّفوس الحرّة في المستقبل ستتقبّلها.

في الأحكام المسبقة لدى الفلاسفة

يفتتح نيتشه كتاب **ما وراء الخير والشّرّ** عبر توجيه سهام هجومه على الفلاسفة وثقتهم المغلوطة في قدرة العقل الذي يزعمون أنّه يقودهم إلى النّتائج التي يتمسّكون بها. ويحاجج نيتشه في سلسلةٍ من الانتقادات اللاّذعة أنّ الفلاسفة يعقلنون أحكامهم المسبقة من دون إدراك ذلك، أي يوفّرون أسبابًا لما يعتقدون به أصلاً. فما يُعدّ ثمرة مجهود التّفكير الموضوعيّ هو في الواقع اعترافٌ لاواعٍ، أي سيرةٌ ذاتيّةٌ غير مقصودةٍ. خذ مثلاً فلسفة كانط الأخلاقيّة، فهي ليست سوى رغبة قلبه التي تمّ تجريدها؛ كذلك براهين سبينوزا شبه الهندسيّة على فلسفته الاخلاقيّة التي تخفي التزاماته الأخلاقيّة الشّخصيّة، فيقدّمها على أنّها نتائج منطقٍ حياديٍّ. هذا الهجوم الذي أطلقه نيتشه على الفلاسفة الذين سبقوه يبرّر بشكلٍ غير مباشرٍ مقاربته الشّخصيّة الأكثر صراحةً لكتاباته الفلسفيّة. قلّما تجد أسلوب نيتشه حياديًّا أو شفّافًا في ما يطرحه، فمن الصّعب قراءة فلسفته بوصفها نتاج فكرٍ عقلانيٍّ وغير مكترثٍ. كما يبرّر هجوم نيتشه طموحه المطروح في تمهيد الكتاب، حيث يعتبر الفلسفة على أنّها شيءٌ لا بدّ من تجاوزه، أي مرحلةٌ في التّاريخ، تمامًا كما كان علم التّنجيم مرحلةً في تطوّر العلم.

الحقيقة

ثمّة حكمٌ مسبقٌ عند الفلاسفة التقليديّين وهو أنّ الحقيقة أهمّ من الظّاهر. وبدلاً من هذا التّضاد المطلق، أي **الحقيقة** أو **الظّاهر**، يستعيض عنه نيتشه بفرضيّة أنّه يمكن أن يكون ثمّة مجالٌ رماديٌّ لا ثنائيّة أسود/أبيض مطلقةً، تمامًا كما في اللّوحة الزّيتيّة حيث تعثر على «قيم» نبريّةٍ مختلفةٍ. أحيانًا يبدو نيتشه أنّه يتلقى بمذهب الذّاتيّة الرّاديكاليّة «subjectivism» عندما يتعلّق الأمر بالحقيقة، حيث لا تعني لفظة «صحيحٌ» سوى كون الشّيء «صحيحٌ بالنّسبة لي»، لكن يذهب معظم الشّارحين إلى تأويل موقفه بأنّه ينتمي إلى المنظوريّة «Perspectivism». بحسب ذلك المذهب ثمّة منظوراتٌ مختلفةٌ في أيّة مسألةٍ وليس ثمّة من وجهة نظرٍ محايدةٍ إطلاقًا؛ لكنّما بعض المنظورات متفوّقةٌ على الأخرى، أي ليست كلّها ذات قيمةٍ متساويةٍ (وهو الموقف الذي عادةً ما يتّخذه أصحاب مذهب النّسبيّة «relativism»).

كذلك ثمّة حكمٌ مسبقٌ آخر على الفلاسفة يتمثّل بأنّهم يفترضون أنّ معرفة الحقيقة ستؤدّي إلى نتيجةٍ أفضل من حياةٍ مبنيّةٍ على الأكاذيب. ويشكّ نيتشه مجدّدًا في هذه الفكرة، فيقرّ باحتمال وجود ما يُعرف **بالمعرفة الخطيرة**، أي المعرفة التي قد تكون شاقّةً على كاهل المرء، وهي أبعد ما يكون عن كونها مطوّرةً للحياة. ثمّة العديد من ميزات الحقيقة التي نتهرّب منها، ويضمّ نيتشه إلى هذه الفئة تلك البصيرة التي تقول أنّ العمليّات اللاّواعية يمكنها أن تكون مصدر قيمنا الأكثر تقديرًا وتمجيدًا. وقد يكون البطلان السّطحيّ شرطًا مسبقًا للنّجاة. أمّا الدّين الذي يعتبره نيتشه قائمًا على تكذيب الواقع، فيلعب دورًا أساسيًا عبر احتفاظه بالتفاؤليّة في وجه عالمٍ لا يمكن أن يُفسّر إلاّ بوساطة قوّة إرادة القوّة. وفي هذه الفكرة يكرّر نيتشه تعليق كارل ماركس الشّهير حول الدّين بوصف دوره أفيونًا للشّعوب.

البواعث اللاّواعية

أثّر اكتشاف نيتشه للبواعث اللاّواعية «unconscious drives» على سيغموند فرويد. فقد اعتبر نيتشه أنّ البشريّة تجاوزت طور **ما قبل الأخلاقيّ** «*pre-moral*» (حيث كلّ ما كان يهمّ هو العواقب) وصولاً إلى طور **الأخلاقيّ** «*moral*» (حيث كان التّشديد على النّوايا، وأوضح مثلٍ عليها يتمثّل بعلم

الأخلاق الكانطيّ). ولكي تتقدّم البشريّة نحو طور **الخارج عن الأخلاقيّ** «*extra-moral*»، وهي مرحلتها التّالية المهمّة، علينا أن نتجاوز الخير والشرّ وأن نُقرّ أنّ قيمة أفعالنا تكمن في الدّوافع اللاّواعية بدلاً من الدّوافع الواعية.

الدّين

اعتقد نيتشه أنّ الدّين ضربٌ من الغُصابيّة «neurosis»، وهو ما ذهب فرويد إليه من بعده. ففي **ما وراء الخير والشّرّ** يهاجم نيتشه ما دعاه النّزعة الدّينيّة حيث شخّص فيها عددًا من النّفاق والمشاكل النّفسيّة. فالقيم التي اعتنقها الفيلسوف كانت النّبل، والتفوّق، والهرميّة الطّبيعيّة، وانتصار العباقرة القلائل الذين يستطيعون تخطّي أخلاق القطيع «herd morality»، وهي قيمٌ تتعارض بكاملها مع القيم المسيحيّة. إذن، بحسب نيتشه، إنّ الدّين، كغيره من الأنظمة القيميّة القائمة، أمرٌ يجب معاداته والتخلّص منه. وسيتخطّى فلاسفة المستقبل الدّينَ مثلما سيتخطّون الفئات الأخلاقيّة العُرفيّة التي عادةً ما تنشأ من الدّين.

نقد ما وراء الخير والشّرّ

المعاداة للمساواتيّة

يبدو أنّ المثال الأعلى عند نيتشه هو الفرد القويّ والبطوليّ، وذلك بمقابل ما وصفه بأخلاق القطيع. لقد دعا نيتشه إلى القوّة والتّحرّر، وعنده الحرّيّة هي امتياز القويّ وليست حقّ الضّعيف، فهو ليس مهتمًّا برفاهيّة الأغلبيّة، بل يبدو أنّه يحتقر النّاس العاديّينَ، حيث يكتب في **ما وراء الخير والشرّ** أنّ الكتب بالنّسبة للعوام دائمًا ما تكون كريهة الرّائحة، إذ تفوح منها رائحة الصّغار اللّاصقينَ بها. بالنّسبة لنيتشه إنّ القيمة الوحيدة لوجود القطيع تتمثل في أنّهم قد يوفّرون ظروف الضّيق والعداء التي يزدهر فيها العبقريّ. وهذه ناحيةٌ من تفكير نيتشه التي تبدو جذّابةً للفاشيين ولكلّ من ينزع إلى اعتبار نفسه متفوّقًا عن الآخرين، وتاليًا ليس مُلزَمًا بالقوانين الأخلاقيّة التي وضعتها الأغلبيّة. فإنّ نقّاد نيتشه يرونه على أنّه يعزّز الأحقاد المعادية للمساواتيّة «*anti-egalitarian*». أمّا المعجبين بفكره فيميلون إلى مدحه على جرأته، وذلك لرفضه ما يعتبرونه أسطورةً ألا وهو أنّ الجميعَ ذو قيمةٍ متساويةٍ.

معادٍ للنّسويّة

لعلّ معاداة نيتشه للمساواتيّة تتوضّح في ملاحظاته المعادية للنّساء وهجومه على الفكرة القائلة أنّه يجب معاملة الجنسين بتساوٍ. بالنّسبة لنيتشه إنّ محاولة إعطاء المرأة حقّها في المساواة مع الرّجل دليلٌ على السّطحيّة. بمقابل سابقه جون ستيوارت ميل مثلاً، الذي دافع بشغفٍ في مقاله **إخضاع النّساء** «*the subjection of women*» عن معاملة الرّجال والنّساء بتساوٍ، يكرّر نيتشه بعض الأحكام المسبقة البغيضة، ويعتبر أنّه سيكون جيّدًا إنْ عزفت النّساء عن المطالبة بحقوقهنّ في المساواة. إنّ أمثال هذه الملاحظات تكشف عمّا يتمّ تجاهله غالبًا في عمل نيتشه وهو أنّه غير متناسقٍ، ويرجح بين البصائر الفلسفيّة العميقة وبين التّعميمات التي يمكنها دعم وتشجيع عقول أسوأ رافضي المساواة والحريّة عند البشر.

الإبهام

تترك أساليب كتابة نيتشه في هذا الكتاب وفي أعماله الأخرى عملاً تأويليًا أساسيًّا عند القارئ. إذ قلّما يوضّح نيتشه ما يحاجج إليه، سواءٌ أكان ساخرًا أم صريحًا في محاججته. فيختلف دارسوه في تأويل عمله، وغالبًا ما يضعون إثر ذلك مواقف فلسفيّةً جديدةً. كذلك إنّ موقف نيتشه الأساسيّ من مسألة الحقيقة هو مبهمٌ، فهل الرّجل منظوريٌّ أم يميل موقفه إلى مذهب الذّاتيّة؟

إنّ نطاق أفكار نيتشه الواسع يمكن أن يكون مرهقًا وملهمًا في الوقت نفسه، لكنّ اختلاط أفكاره يجعلها مفتوحةً أمام العديد من التّأويلات المختلفة التي سترهق على الأرجح أيّ شخصٍ يسعى إلى فهمٍ بسيطٍ لطروحاته الرّئيسة.

صحيحٌ أنّ نيتشه نادرًا ما يكتب بدقّة ووضوح ديفيد هيوم أو جون ستيوارت ميل. ولكن يمكن اعتبار هذه الواقعة نقطةً إيجابيّةً بدلاً من كونها نقدًا يوجّه إلى الفيلسوف. لدى عمل نيتشه قيمةٌ توازي الأدب الإبداعيّ، وتاليًا يستفيد من كثرة التّأويلات الممكنة. فإنّ عمله هو فلسفةٌ شعريّةٌ تشبه في العديد من نواحيها عمل كيركغارد. إنّ كتب نيتشه مفتوحةٌ بدلاً من كونها مغلقةٌ، تمامًا كمثل عملٍ فنيّ، أي لديها القدرة على تحفيز القارئ لتكوين أفكاره الخاصّة، إمّا لدعم طروحات نيتشه وإمّا لمعارضتها.

تواريخ

1844 وُلد فريدريش نيتشه في روكن، ساكسوني.

1886 نشر كتاب **ما وراء الخير والشرّ**.

1887 نشر كتاب **جينيولوجيا الأخلاق**.

1900 مات نيتشه بعد 11 عامًا من معاناته من انهيارٍ عصبيٍّ قاسٍ.

مسرد المصطلحات

المنظوريّة: وهي الرأي القائل أنّ الحقيقة هي دائمًا حقيقةٌ من منظورٍ محدّدٍ.

مذهب الذّاتيّة: الفكرة القائلة بأنّ الحقيقة هي دائمًا حقيقةٌ من أجل فردٍ محدّدٍ، وأنّه ليس ثمّة من موضوعيّةٍ إطلاقًا.

إرادة القوّة: وهي قوّة الحياة التي تسيّر كلّ ما نحن عليه، وتحفّز أفعالنا كلّها، سواءٌ أأدركنا ذلك أم لم ندركه.

قراءاتٌ إضافيّةٌ

Michael Tanner *A Very Short Introduction to Nietzsche* (Oxford: Oxford University Press, 2000)

وهو يقدّم نظرةً عامّةً إلى أعمال نيتشه الرّئيسة.

Alexander Nehamas *Nietzsche: Life as Literature* (Cambridge:, Mass.: Harvard University Press, 1985)

وهو محاولةٌ مدهشةٌ لفهم ما طرحه نيتشه بوصفه مشروعًا متكاملاً. وعلى الرّغم من أنّ الأفكار التي يناقشها الكتاب معقّدةٌ، فقد كُتب بأسلوبٍ نثريٍّ سلسٍ.

Ronald Hayman *Nietzsche: A Critical Life* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1980)

يعالج تطوّر الفيلسوف وصولاً إلى انهياره العقليّ.

Lesley Chamberlain *Nietzsche in Turin* (London: Quartet, 1996)

وهو دراسةٌ عن آخر سنةٍ كان فيها نيتشه معافًا نفسيًّا.

الفصل الثّالث والعشرون: فريدريش نيتشه- جينيالوجيا الأخلاق

إنّ **جينيالوجيا الأخلاق**، وهو أحد أهمّ أعمال نيتشه، كتابٌ يقرب في أسلوبه إلى الرّسالة الفلسفيّة العاديّة، أقلّه للوهلة الأولى. ففي كتب أخرى، مثل **هكذا تكلّم زرادشت**، يلجأ نيتشه إلى استخدام الحِكَم «aphorisms»، وهي ملاحظاتٌ قصيرةٌ تدفع بالقارئ إلى التّوقّف برهةً للتفكّر فيه، كما تتطلّب قراءةً هادئةً. مقابل ذلك يتألّف **جينيالوجيا الأخلاق** من ثلاث مقالاتٍ تعالج كلّ واحدةٍ منها موضوعًا مرتبطًا بالأخرى، أمّا الموضوع الرّئيس فهو أصول الأخلاق. والتّرجمة الإنجليزيّة الحرفيّة لعنوان الكتاب هي «*Genealogy of Morality*»، بيد أنّه قد تُرجم أحيانًا إلى «*Genealogy of Morals*». أمّا الحجّة الضمنيّة فيه فهي أنّ المفاهيم الأخلاقيّة الّتي ورثناها عن التّقليد المسيحيّ عتيقةٌ وأدنى من أخلاق الوثنيّينَ الّتي سبقتها. أعلن نيتشه موت اللّه في كتابه السّابق **العلم المرح**: «مات اللّه، ولكن نظرًا لطبيعة البشر فقد لا يزال ثمّة كهوفٌ حيث سيُعرض ظلّه لآلاف السّنين» (**العلم المرح**، المقطع 108). إنّ نصف كتاب **جينيالوجيا الأخلاق** مخصّص للإجابة على نتائج غياب الإله والآثار الذي يلقيها ذلك الحدث على علم الأخلاق. لقد ورثنا مفاهيمَ أخلاقيّةً متحجّرةً قائمةً على الاعتقادات الباطلة للمسيحيّة. ولعلّ نيتشه يعتقد أنّه عبر توضيح أصول هذه المفاهيم الأخلاقيّة بأسلوبه الطّافح بمشاعر المرارة سيتيح لنا رؤيتها على ما هي عليه، أيْ كونها أوامر تضيّق على الرّوح، وتاليًا سيدفعنا نحو اعتناق مقاربةٍ تعتنق الحياة بديلًا عنها. ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ تلك الفكرة ضمنيّةٌ في النّصّ وليست علنيّةً، حيث يخصّص معظم الكتاب إلى تحليل أصول عددٍ من المفاهيم الأخلاقيّة الأساسيّة نفسيًّا وتاريخيًّا.

ولكن ليست غاية نيتشه استبدال نظام أخلاقيٍّ بآخر، بل البحث في قيمة الأخلاق نفسها. فإنْ لم يكن الخير الأُخلاقيّ سوى نتاجٍ عن المشاعر الحاسدة والمريرة، أو ردّة فعل جماعةٍ على الظّروف الّتي وجدوا فيها بدلاً من كونه جزءًا ثابتًا من طبيعة العالم، فأيّ قيمةٍ نهائيّةٍ يمتلكها الخير الأخلاقيّ؟ ليس واضحًا أنّ نيتشه يجيب على هذا السّؤال، لكنّها غايته، إذ إنّ منهجيّته الأساسيّة هي جينيالوجيّةٌ، ولكن ماذا يقصد بذلك؟

جينيالوجيا

تعني الجينيالوجيا البحث في أجـدادك لمعرفة نسبك. ويعني نيتشه باللّفظة تتبّع أصـول مفاهيم معيّنةٍ عبر تفحّص تاريخ المعاني المتغيّرة للكلمات. لقد مكّن تمرّس نيتشه بفقه اللّغة (وهي دراسة اللّغات وأصول الكلمات) من تتبّع المعاني المتغيّرة للكلمات التي يتفحّصها، حيث يهدف تطبيقه للمنهج الجينيالوجيّ في **جينيالوجيا الأخلاق** إلى إبراز أنّ الرّأي الموروث حول مصدر الأخلاق هو رأيّ مضلّل، وأنّ المفاهيم الأخلاقيّة كالخير الأخلاقيّ، والذّنب، والشّفقة، والتّضحية بالذّات نشأت تاريخيًّا في مشاعر مريرةٍ انقلبت على الآخرين أو على نفسها.

لكنْ لا يُفترض بالجينيالوجيا تأمين تاريخ هذه المفاهيم فحسب، بل يُفترض بها نقدها أيضًا. إذ يعزم نيتشه على الكشف عن السّلالة المريبة للمفاهيم الأخلاقيّة، وذلك عبر إظهاره أصولها الحقيقيّة، ما سيؤدّي إلى الشّكّ في مكانتها المجّدة في أخلاق عصره. والحقّ أنّ فكرة امتلاك المفاهيم الأخلاقيّة تاريخًا أمرٌ سيهدّ الرّأي القائل أنّها مفاهيمُ مطلقةٌ وتُطبّق على النّاس كلّهم في مختلف الأزمنة. وهذه المقاربة في فلسفة الأخلاق مثيرةٌ للجدل، بناءً على كونها منهجيّةً وعلى اكتشافاتها المزعومة أيضًا، كحال معظم طروحات نيتشه.

المقالة الأولى: «الخيّر والشّرّير» و«الحسن والسّيّء»

في المقالة الأولى من مقالات الكتاب الثلاث يطرح نيتشه نظريّته في أصـول مصطلحاتنا الأخـلاقـيّـة الأسـاسـيّـة للقبـول والـرّفـض، أي كلمتا «الخيّر» و«الشّرّير» في سياق استعمالهما الأخلاقيّ. ويطوّر أفكاره عبر نقد آراء علماء النّفس الإنجليز الذين اعتبروا أنّ الخيّر كان يُطلق في الأساس على الأفعال غير الأنانيّة، لا لأنّها في ذاتها أفعالٌ خيّرةٌ إنّما لأنّها مفيدةٌ للذّين يستفيدون منها، أي لأولئك الذين يُعاملون بالخير. ونسي النّاس تدَريجيًّا أصول اللّفظة وبدأوا في اعتبار الأفعال غير الأنانيّة خيّرةً في ذاتها بدلاً من كونها خيّرةً بسبب نتائجها.

يهاجم نيتشه هذا الطّرح الذي يقدّم جينيالوجيا للمفهوم الأخلاقيّ تمامًا كطرحه. ويعتبر أنّ لفظة «الحَسَن» استعملها النّبلاء في بادئ الأمر

حيث أطلقوها على أنفسهم كي يتميّزوا من خلالها عن العوامّ. فلقد كانوا مدركين لقيمتهم الذّاتيّة، ومن لم يستطع اللّحاق بمثلهم النّبيلة فكان من البديهيّ شخصًا منحطًّا و«سيّئًا». في هذه المقالة يظهر استعمال نيتشه لتمييز الحَسَن/السّيّئ (مقابل تمييز الخيّر/الشّرّير) دائمًا من منظور النّبلاء، حيث إنّ أفعال النّبلاء حسنةٌ بينما أفعال العوام سيّئةٌ.

وبوساطة ما يسمّيه نيتشه **الاضطغان** «*ressentiment*» يُفسّر طريقة تحوّل دلالة لفظة «الحسن» كي تشير إلى اللاّأنانيّ. ويستعمل نيتشه الكلمة الفرنسيّة للحقد للإشارة إلى الأصول النّفسيّة في الاستعمال الحديث للفظَيّ «الخيّر» و«الشّرير». لاحظ أنّ نيتشه عندما يشير إلى الفرق بين الخيّر والشّرّير (مقابل الحَسَن والسّيّئ) فهو ينظر إلى الأمور من وجهة نظر العوام لا النّبلاء، إذ إنّه يشير إلى الاستعمال الحديث «للحسن» بوصفه فعلاً لاأنانيًّا و«السّيّئ» بوصفه فعلاً أنانيًّا.

الاضطغان

إنّ **الاضطغان** هو شعور المقموع. ولابدّ من الإشارة إلى أنّ لفظة **الاضطغان** الذي يستعملها نيتشه في اللّغة الفرنسيّة «*ressentiment*» لا ترادف الحقد بل إنّها ضربٌ منه. إنّها الانتقام التّخيّليّ الذي حاكه أولئك المستضعفون في ردّة فعلهم على القمع. لذلك، بحسب نيتشه، وُلدت أرفع قيم الرّأفة والغيريّة من الكراهيّة والرّغبة في الانتقام التي أحسّ بها الذين قمعتهم طبقة النّبلاء. ويهدف هذا الطّرح إلى أنْ يكون وصفًا تاريخيًّا لما حدث فعلاً وبصيرةً في نفسيّة الذين أتوا به. لم يقدر العوام على اللّحاق بنمط عيش النّبلاء، وفي عجزهم على القيام بذلك قلبوا نظام قيم الحَسَن/السّيّئ. هكذا استبدل العوام منظور النّبلاء في الأخلاق بمنظورهم الذي قلب الوضع الرّاهن، فأعلنت أخلاق العوام أنّ مقاربة النّبلاء للحياة القائمة على القوّة وعلى آداب المحاربين شرّيرةٌ، فيما أصبح المعدم، والفقير، والمنحطّ خيّرين.

يُلحق نيتشه حدث «إعادة تقييم قيم الأعداء» باليهود والتّقليد المسيحيّ، ويسمّيها أوّل ثورةٍ للعبيد في الأخلاق، ولقد ورثنا نتائج هذه الثورة من دون أن ندركها، فهي ثورةٌ خدمت مصالح المقموعين. بالنّسبة لنيتشه ليست الأخلاق شيئًا ثابتًا أبدًا ينتظر اكتشافه في العالم، بل إنّها

صنيعةُ الإنسان، وتاليًا لدى المفاهيم الاخلاقيّة تاريخًا، وهو تاريخٌ متأثّر بالنّفسيّة البشريّة تمامًا مثلما هو متأثّر بمصالح مجموعاتٍ محدّدةٍ. وتبعًا لاستعارة نيتشه، لقد قرّرت الحملان أنّ الطّيور الجارحة شرّيرةٌ، ولمّا فكّروا في ما يُقابل تلك الطّيور الجارحة رأوا أنّه لا بدّ للحملان أن تكون خيّرةً. أمّا تعليق نيتشه على هذا الأمر فيتمثّل في اعتبار منع الأفواه عن التّعبير الطّبيعيّ عن قوّتهم ضربًا من السّخف، وإنّ انتقاء ألفاظه في خلال الكتاب كلّه يُظهر تعاطفه مع الطّيور الجارحة لا مع الحملان.

المقالة الثانية: الضّمير

إنّ الموضوع الرّئيس في المقالة الثانية هو تطوّر الضّمير، وتحديدًا مسألة تطوّر الضّمير المؤنّب «bad conscience». إنّ الضّمير المؤنّب هو إحساسٌ بالذّنب يُثقل كاهل البشريّة في العصر الحديث، ولكنّه يبقى ضروريًّا للعيش في المجتمع.

يتمثّل لبّ حجّة نيتشه بأنّ المصدر النّفسيّ للإحساس بالذّنب هو الغريزة المرهفة. فالبشر يبلغون السّعادة فطريًّا من خلال أفعالهم القويّة، وتحديدًا عبر إلحاق المعاناة بالآخرين. ولكنّ عندما يوضع حاجزًا على رغباتنا في إلحاق الأذى بالآخرين بفضل التّنشئة الاجتماعيّة يتغيّر التّعبير عن هذه الرّغبة ويتوجّه داخليًّا. إذ نعذّب أنفسنا داخليًّا بمشاعر الذّنب لأنّ المجتمع سيعاقبنا إن حاولنا تعذيب النّاس الآخرين، وهذه الفكرة جزءٌ من مبدأ نيتشه العامّ الذي ينصّ على أنّ الغرائز كلّها إن لم تتفرّغ خارجيًّا ستتّجه نحو الدّاخل، وهو مبدأ سيفصّله لاحقًا سيغموند فرويد.

وفي سياق كلامه عن أصول الضّمير يشير نيتشه إلى أنّ العقاب كان في البدء منفصلًا عن مفهوم مسؤوليّة المرء على أفعاله، أي كان بإمكانك أن تُعاقب لخرقك اتّفاقًا، سواءٌ أكان الخرق بسببك أم لم يكن. إنّ المعنى الأصليّ للّفظة الألمانيّة التي تعني الذّنب هو «الدَّين»، فكان المديونون أولئك الذين عجزوا عن تسديد ديونهم. لكنّ الذّنب أصبح مفهومًا أخلاقيًّا، ويفترض بالتّاريخ السّرّيّ لهذا المفهوم الذي يكشفه نيتشه أن يُبرز عرضيّة الاستعمال الحديث للّفظة، أي بإمكان اللّفظة ألّا تكون «معطًى» طبيعيًّا. ويبدو أنّ النّتيجة الضّمنيّة التي يحملها البحث في أصول «الضّمير»، إلى جانب البحث السّابق في أصول «الخيّر»، هي أنّ معاني المفاهيم الأخلاقيّة ليست ثابتةً أبدًا بل يمكن أن يغيّرها فعلُ إرادةٍ خلّاقٍ.

المقالة الثّالثة: التّزهّد

إنّ المقالة الثّالثة هي أقلّ تماسكًا من المقالتين السّابقتين حيث تنتقل من موضوعٍ إلى آخر، وعلى الرّغم من ذلك يبقى الموضوع الأساس واضحًا إلى حدٍّ معيّنٍ. يعالج نيتشه فيها سؤال كيف نشأ التّزهّد، وهو فلسفةٌ في الحياة تشجّع على إنكار الذّات «self-denial». عادةً ما يناصر الزّاهدون العفّة، والفقر، وإيذاء الذّات (إمّا حرفيًا وإمّا مجازيًا)، ودواليك؛ إذ يتخلّون قصدًا عن ملذّات ورغبات الحياة. ويلحظ نيتشه البواعث الزّهديّة عند الفنّانين، والفلاسفة، والكهنة، ويعتبر أنّه إذا نظرنا إلى الأرض من نقطةٍ بعيدةٍ فسنجدها حافلةً بمخلوقاتٍ تطفح بكراهيّة الذّات والاشمئزاز، حيث تكمن لذّتهم الوحيدة في إلحاق أذًى كبيرٍ بأنفسهم، أي يلحقون الأذى بأنفسهم لا ببعضهم بعضًا. إذن كيف تطوّرت هذه الظّاهرة على نطاقٍ واسعٍ؟ وكيف أمكن للحياة أن تنقلب على رأسها إلى هذه الدّرجة؟

يعتمد جواب نيتشه مجدّدًا على الجينيالوجيا. إذ إنّ إنكار الذّات هو الملجأ الأخير للمستضعفين، فبسبب يأسهم من محاولاتهم للتّأثير في العالم وجّهوا قوّتهم نحو أنفسهم، بدلاً من الامتناع عن فعل الإرادة إطلاقًا. وتتمثّل إحدى بصائر نيتشه النّفسيّة المميّزة بالفرح الذي يشعر به البشر في إلحاق الأذى. وليست هذه الأذيّة موجّهةً نحو الآخرين فقط، إنّما نبتهج في إلحاق الأذى بأنفسنا. إنّ الباعث التّزهديّ الذي يعتبره نيتشه باعثًا سخيفًا لا يؤدّي إلاّ إلى تدمير الذّات، هو ضربٌ من تعذيب الذّات الذي يشكّل الملجأ الأخير لمن لا يمكنه فرض إرادته على العالم، بيد أنّه بات مثالاً يُحتذى ويُحتفى به.

نقد جينيالوجيا الأخلاق

المغالطة التّكوينيّة

ثمّة نقدٌ أساسيٌ يوجّه إلى منهجيّة نيتشه في **جينيالوجيا الأخلاق** وهو أنّه يقترف مغالطةً تكوينيّةً «genetic fallacy». إنّ المغالطة التّكوينيّة هي منهجٌ في التّحليل لا يُعتمد عليه، حيث ينطلق من شيءٍ في مرحلةٍ معيّنةٍ وصولاً إلى ما بات عليه، مثلاً، انطلاقًا من واقعة أنّ كلمة «nice» في الإنجليزيّة كانت تعني «fine» «جيّدًا» في الأصل، أي بمعنى تمييزٍ جيّدٍ،

فذلك لا يستتبع أنّه سيكشف عن أيّ شيءٍ مهمّ بشأن الاستعمالات الحاليّة للّفظة. خذ مثلاً آخر، انطلاقًا من واقعة أنّ أشجار السّنديان تتحدّر من البلّوط، لا نستطيع الاستنتاج أنّ لدى شجر السّنديان مكسّراتٌ صغيرةٌ ذات لونٍ أخضر، أو أنّها تتشابه معها اطلاقًا. لقد حاجج بعض نقّاد نيتشه أنّ المنهج الجينيالوجيّ دائمًا ما يقترف هذه المغالطة، وتاليًا لا يقدّم شيئًا جديدًا بشأن الاستعمالات الحاليّة للمصطلحات الأخلاقيّة.

ولكن لا يبدو نيتشه في بعض مقاطع **جينيالوجيا الأخلاق** أنّه يعتبر أنّ المفاهيم الأخلاقيّة تفقد قيمتها لأنّها نشأت من مشاعر مريرة (وبذلك يمكن اتّهامه هنا باقتراف المغالطة التّكوينيّة)، حيث يهدف منهجه إلى إظهار أنّ المفاهيم الأخلاقيّة ليست مطلقةً، وأنّ إعادة تقييم القيم حصلت في الماضي ويمكن أنْ تحصل مرّةً أخرى. والمنهج الجينيالوجيّ مفيدٌ لأنّه يظهر أنّ المفاهيم التي نعتبرها ثابتةً أبدًا يمكنها أنْ تتغيّر. ولا يتضمّن هذا الاستعمال للمنهج المغالطة التكوينيّة، مثلاً، كي نشكّ في الطّبيعة المطلقة للاستعمالات الأخلاقيّة للفظة «الحسن» يكفينا إظهار أنّه تمّ استعمالها على نحوٍ مختلفٍ تمامًا في الماضي، ولكنْ لا يعني ذلك أنّه يجب على الاستعمال القديم للّفظة أنْ يؤثّر على استعمالاتها الحاليّة.

الافتقار إلى الدّليل

يُضاف نقدٌ جذريٌّ إلى مقاربة نيتشه في **جينيالوجيا الأخلاق** وهو أنّه يقدّم في المقالات الثلاث دليلاً ضعيفًا على فرضيّاته. حتّى إذا سلّمنا بأنّ لفظة «الخير» ربّما قد استُعملت في معنًى مختلفٍ في الماضي، أو بأنّ الضّمير والتّزهّد وُلدا من الرّغبات غير المُحقّقة، فإنّ دليل نيتشه على هذه الجينيالوجيّات هو ضعيفٌ جدًّا. كما إنّ نقاشاته ليست مسندةً فعليًّا، تمامًا كالطّروحات التّاريخيّة عنده، على الرّغم من أنّها ذات بصيرةٍ من النّاحية النّفسيّة. فمن دون الدّليل التّاريخيّ لدعم تأكيداته في ما يخصّ أصول المفاهيم الأخلاقيّة لا نملك سببًا للاعتقاد بأنّ طروحاته تعكس ما حدث فعلاً. لذلك إنّ أفضل ما يمكن قوله دفاعًا عن موقف نيتشه هو أنّه إذا وفّر طروحاتٍ قابلةً للتّصديق عمّا قد حدث فسيكون قد نجح في إثارة الشّكوك حول المفاهيم الأخلاقيّة الموروثة والمزعوم ثباتها. ولعلّ الفكرة الأهمّ التي يقدّمها نيتشه هي إدراكنا أنّ معاني المفاهيم الأخلاقيّة يمكنها أنْ تتغيّر، وهي صنيعة الإنسان وليست جزءًا من العالم الطّبيعيّ تنتظر أن يتمّ اكتشافها.

الاستخدامات الشرّيرة لأفكار نيتشه

لعلّ أكثر نقدٍ يوجّه إلى فلسفة نيتشه عمومًا هو أنّ المعادينَ للسّاميّة والفاشيّينَ اقتبسوا منها وأخذوا عنها، مثلاً، رأى بعض النّازيّينَ أنّ أفكاره متجانسةٌ مع أفكارهم. كذلك إن أُخذت بعض الملاحظات في **جينيالوجيا الأخلاق** خارج سياقها فيمكن اعتبارها معاديةً للسّاميّة، على الرّغم من أنّ نيتشه يعبّر عن إعجابه في انقلاب القيم «transvaluation of values» الذي أحدثه اليهود فهو يؤكّد على فكرة أنّ هذه الخطوة كانت آخر خيارٍ للضّعفاء. فهو لا يستطيع أنْ يحجب تعاطفه مع الأخلاق النّبيلة للأقوياء. ودائمًا ما يحتفي عبر فلسفته بالقوّة ولو كانت على حساب الضّعيف.

أمّا في ما يخصّ النّقد القائل أنّ أفكار نيتشه استعُملت لغاياتٍ شرّيرةٍ فلا بدّ من الإشارة إلى أنّه ثمّة نقطتان مهمّتان يجب الأخذ باعتبارهما. أوّلاً، إنّ الكثيرين ممّن استخدموا فلسفة نيتشه على ذلك النّحو، كان عليهم تشويهها لتحقيق تلك الغاية، مثلاً على الرّغم من أنّه يمكن اعتبار جمل نيتشه الخارجة عن السّياق معاديةً للسّاميّة، فقد قابلتها مقاطعُ أخرى تعلن جهارًا معارضتها للعداء للسّاميّة. ثانيًا، إنّ واقعة أنّ أفكار نيتشه تبدو ممجّدةً للقوّة فهي لا تبرهن أنّها على خطأ. إذ إنّ إحدى أسباب اعتبار قراءة كتب نيتشه عملاً مضنيًا هو أنّه لا ينفكّ عن التهجّم على معتقداتنا الأكثر توقّرًا وتقديرًا. وحتّى إن لم ينجح في الحطّ من مكانة هذه المعتقدات فستدفعنا كتاباته نحو التفكّر في الأسس والافتراضات التي بُنيت عليها حياتنا كلّها.

تواريخ

أنظر الفصل السّابق.

مسرد المصطلحات

الغيريّة: أي مساعدة الآخرين لأجلهم فقط.

التّزهّد: الاتّخاذ من إنكار الذّات نمطًا في العيش.

الضّمير المؤنّب: وهو إحساسٌ بالذّنب ينشأ من الغريزة المرهقة، إنّه تعذيبٌ داخليٌّ للذّات.

الجينيالوجيا: منهجٌ في تفسير مفهومٍ عبر تحليل سلالة تحدّره.

الاضطغان: ضربٌ محدّدٌ من الحقد الذي يشعر به المقموع. إنّه الانتقام المتخيّل الذي حاكه أولئك المستضعفون لمواجهة قامعيهم.

قراءاتٌ إضافيّةٌ

Richard Schacht (ed.) *Nietzsche, Genealogy, Morality* (Berkeley: University of Carolina Press, 1994)

وهو مجموعةٌ من المقالات المتنوّعة حول **جينيالوجيا الأخلاق**، لكن يحمل بعضها شيئًا من الصّعوبة.

Brian Leiter *Nietzsche on Morality* (London: Routledge Guide-Book series, Routledge, 2001)

وهو يقدّم تحليلاً نقديًا مفيدًا لأهمّ مواضيع **جينيالوجيا الأخلاق** حيث يضع الكتاب في سياقه الفكريّ.

Aaron Ridley *Nietzsche's Conscience: Six Character Sketches from the 'Genealogy'* (Ithaca: Cornell University Press, 1998)

وهو تأويلٌ فريدٌ لكتاب **جينيالوجيا الأخلاق**.

أنظر أيضًا القراءات الإضافيّة في ختام الفصل السّابق.

الفصل الرّابع والعشرون: برتراند راسل - مشكلات الفلسفة

وصف برتراند راسل «Bertrand Russell» كتابه الصّغير بأنّه «رواية الشّلن» «shilling shocker»، وهو كتابٌ قصيرٌ ورخيصٌ كُتب على عجلةٍ ويتوجّه للقارئ العامّ، وقد بقي يُطبع إلى نحو قرنٍ من الزّمن تقريبًا. وعلى الرّغم من أنّ الكتاب ليس من أعمال راسل الفلسفيّة الأساسيّة لكنّه يبقى أحد كتبه الأكثر قراءةً إلى جانب آرائه العامّة المعروفة بكتاب **تاريخ الفلسفة الغربيّة** «*A history of Western Philosophy*». فعلاً، من المرجّح أنّ كتاب **مشكلات الفلسفة** «*The problems of philosophy*» كان يوصى بقراءته للطّلاّب العازمينَ على التّخصّص في هذا المجال في الجامعة حتّى أوائل ثمانينات القرن العشرين، على الرّغم من أنّه قد كُتب سنة 1911، ونُشر لأوّل مرّةٍ في يناير 1912.

ولعلّ السّبب الأكثر منطقيًّا لاستمرار استعماله هو نظرة راسل الّتي يقدّمها في الكتاب حول ما تكونه الفلسفة، بقطع النّظر عن قصر نصّه. يتألّف معظم الكتاب من خلاصاتٍ قصيرةٍ لأعمال ديكارت، وبيركلي، وهيوم، وكانط وغيرهم من الفلاسفة المهمّين. كذلك ثمّة بعض المساهمات الأصيلة في الفلسفة. ولكن تظهر جدّيّة راسل وحماسته للفلسفة حينما يطرح رأيه الخاصّ في مسألة حدود التّفلسف وقيمته. هنا ينتقل الكتاب إلى مرحلةٍ أعلى حيث يمكنه أن يكونَ عملاً ملهمًا. وبمقابل ذلك، تبدو بعض الأقسام أشبه بمحاضرةٍ تجريديّةٍ تمّ إلقاؤها أكثر من مرّةٍ أمام الطّلاب الجامعيّينَ، كما يخفق الكتاب في بعض المواضع في تحقيق هدفه كمُدخلٍ، أي وحدهم الّذين يملكون معرفةً جيّدةً بأسس الفلسفة يتمكّنون من استيعاب كلّ جملةٍ من حجّة راسل الّتي تبدو صعبةً أحيانًا.

العنوان

لا يعالج الكتاب سوى مجالٍ ضيّقٍ من المشكلات الفلسفيّة على الرّغم من عنوانه، حيث يركّز على حدود ما يمكننا معرفته، أي الفرع الفلسفيّ المعروف بالأبستمولوجيا. أمّا علم الأخلاق، والجماليّات، والفلسفة

السياسيّة، وفلسفة الدّين، وغيرها من الفروع الفلسفيّة الأخرى لا تُذكر كثيرًا في الكتاب، هذا إن ذُكرت أساسًا.

يشير اختيار لفظة «مُشكلات» «problems» في العنوان إلى نظيرتها: المشكلات الرّياضيّة، أي المعادلات وما شابهها التي يُحتاج إلى حلّها. ولكن يذكُرُ راسل أنّ الفلسفة تختلف عن تلك المجالات حيث يعثر المرء فيها على أجوبةٍ صحيحةٍ مباشرةً. وهذه ناحيةٌ من نظرة راسل للفلسفة التي يطرحها في خلال الكتاب، وتحديدًا في الفصلين الختاميّين منه.

ما الفلسفة؟

لجأ العديد من النّاس إلى الفلسفة، ومن ضمنهم الفلاسفة القدماء، آملين في أنّها ستحلّ أهمّ الأسئلة الميتافيزيقيّة حول طبيعة الواقع، والصّواب والخطأ، والجمال وهكذا دواليك. وبحسب راسل إنّ هذا الأمل ميؤوسٌ منه، لأنّه ليس لدى الفلسفة أجوبةٌ بسيطةٌ، إذ يطرح الفلاسفة أسئلةً ولكنّهم غالبًا لا يمكنهم تقديم أجوبةٍ عليها. فعلاً يقرّ راسل أنّ الفلسفة لم تكن ناجحةً في الإجابة على معظم الأسئلة التي طرحها الفلاسفة، إنّما لا يعني ذلك أنّ الفلسفة مضيعةٌ للوقت. فمن خلال طرح الأسئلة العميقة نجعل الحياة أكثر إثارةً للاهتمام ونكشف عن وجود عالمٍ أكثر غرابةً تحت سطح افتراضاتنا المُطمئنة.

إذن سيصاب الطّارئ على الفلسفة بخيبة أملٍ إن يتوقّع منها أنّها ستوفّر له معرفةً عن الواقع. ما يمكن للفلسفة تأمينه هو إمكانيّة تنظيم اعتقاداتنا المشكوك في يقينها، والتوصّل إلى بعض البصائر إلى الطّرق التي نكتسب فيها هذه الاعتقادات. وحتّى إن لم تستطع الفلسفة تأمين يقينٍ لنا فهي قادرةٌ على جعلنا أقلّ خطأً في ما يخصّ اعتقاداتنا الأساسيّة في حال قد تركناها من دون تفحّصٍ.

ثمّة تمييزٌ واضحٌ بين الفلسفة والعلم، على الرّغم تاريخيًّا من أنّ العديد من مشكلات الفلسفة أصبحت لاحقًا أسئلةً علميّةً. يمكن أن يكون العلم مفيدًا جدًّا لنا حتّى لو لم ندرسه أبدًا، أي لدى جميعنا إمكانيّة الاستفادة من العلم الطّبّيّ، ومن التكنولوجيا المبنيّة على العلم، وغيرها، سواءٌ أفهمنا العلم القائم خلف هذه الاختراعات أم لم نفهمه. أمّا الفلسفة فتختلف عن هذا المسار، حيث يمكن أن تحمل دراسة الفلسفة تأثيرًا على

الطّالب الذي يتمعّن في المسائل، في حين أنّ الذين لا يدرسون هذا المجال فهم على الأرجح سيستفيدون من تأثيراته على طالب الفلسفة، إذ ليس ثمّة من فوائد مباشرةٍ على الذين لم يدرسوا الفلسفة فعليًا.

تبعًا لراسل تكمن القيمة الحقّة للفلسفة في لايقينها. أي إنْ لم تشكّ بمعتقداتك فستتمسّك بالأحكام المسبقة التي لم تتطلّب يومًا الخضوع للتّقييم النّقديّ. بينما إذا شرعت في الشّكّ في اعتقاداتك التي سلّمت بها في السّابق، وذلك بمعونة المقاربة الفلسفيّة، فسوف تحرّر نفسك من «طغيان العادة» «tyranny of custom» كما ستوقظ في نفسك حتّى تعجّبٍ أقلّ دوغمائيّةً بغرابة العالم وموقعك فيه. هكذا إنّ فتح المجال أمام الإمكانيّات سيزيد مخيّلاتنا غنًى، حيث سيأخذنا التّأمّل الفلسفيّ بعيدًا عن الاهتمامات الفرديّة المحضة في الحياة ليجعلنا «مواطنين من الكون» «citizens of the universe». تصبح أذهاننا عظيمةً عبر التّأمّل في عظمة هذه الرّوح المجرّدة. وفي اجتماع هذه العوامل تكمن قيمة الفلسفة عند البشريّة.

ثمّة مقاربةٌ تقليديّةٌ للفلسفة (التي عادةً ما تُعرف بالعقلانيّة) تمثّلت بمحاولة برهنة حقائق حول طبيعة الواقع **قبليًّا**، أي ما هو منفصلٌ عن التّجربة، وذلك بوساطة العقل المحض وحده. وعوضًا عن ذلك يقدّم راسل تفسيرًا للفيلسوف أقرب إلى تفسير جون لوك، أي بوصف الفيلسوف «عاملاً مُعاونًا» للعلم (على الرّغم من أنّ راسل لا يُقر بمصدر هذه الفكرة). بالنّسبة لراسل إنّ الفلسفة هي تحقيقٌ في المبادئ التي نستعملها في العلم وفي الحياة اليوميّة، ووضعها تحت النّقد الذي يكشف عن وجود تناقضاتٍ فيها. ورأى راسل أنّ ذلك لن يؤدّيَ إلى الشّكوكيّة التّدميريّة التي لا تترك شيئًا سوى الشّكّ، فمن إحدى مواضيع **مشكلات الفلسفة** هو أنّه ثمّة اعتقاداتٌ لا تقبل الشّكّ، كمثل وجود تجاربنا الإدراكيّة. وبمقابل ذلك، إنّ الاعتقاد القائل أنّ الأشياء المادّيّة موجودةٌ فعلاً كما تظهر للعيان هو قضيّةٌ مفتوحةٌ أمام الشّكّ الفلسفيّ. يركّز معظم الكتاب على الأسئلة المتعلّقة بمعرفتنا بالعالم التي نكتسبها بوساطة الحواسّ والعقل.

الظّاهر والواقع

هل ثمّة من معرفةٍ لا يمكن لأيّ شخصٍ عاقلٍ الشّكّ بها؟ هذا هو سؤال راسل الاستهلاليّ. إذا نظرنا إلى طاولةٍ يبدو لنا أنّها شكلٌ محدّدٌ ذو

لونٍ وملمسٍ. ولكن هل نعرف حقًّا أنّها تكون على ما تبدو عليه؟ إذا قمنا بتحليل تجربتنا فسنكتشف مثلاً أنّ الشّكل «الحقيقيّ» للطّاولة هو شيءٌ يُستدلّ عليه ممّا نراه. لا يبدو أنّ لدى الطّاولة المستطيلة زوايا قائمة «right-angled corners» انطلاقًا من أيّ زاويةٍ يُنظر إليها منها. إذ عندما أقول أنّني أرى طاولةً، فما أقوم به هو مصادرةٌ على المطلوب «begging the question» في ما أراه. يستعمل راسل لفظة المعطيات الحسّيّة «sense-data» (مفردها هو المعطى الحسّيّ «sense datum») للإشارة إلى ما نراه، أي رُقع الضّوء والشّكل. فالأحاسيس ذهنيّةٌ، بينما المعطيات الحسّيّة هي الأشياء الّتي نراها والّتي لا تكون كلّها ذهنيّةً، بحسب افتراض راسل. فما أراه أو ما يظهر أمامي هو المعطيات الحسّيّة، إذ لديّ معطياتٌ أتّخذها الطّاولة الحقيقيّة، وعندما أرى شيئًا ذا لونٍ محدّدٍ وشكلٍ محدّدٍ، تكون المعطيات الحسّيّة هي وسيلتنا للولوج إلى الطّاولة الحقيقيّة. لكن لا تبدو المعطيات الحسّيّة أنّها تتطابق على نحوٍ كاملٍ مع ما نعتبره الطّاولة الحقيقيّة. لا تبدو الطّاولة أنّها من المعطيات الحسّيّة، إذ نُسلّم بأنّ لديها رأسًا مستطيلاً ولونًا أحمر يميل إلى البنّيّ، ولكن فيما أختبر الطّاولة الآن، قد تفيدني المعطيات الحسّيّة بأنّ رأس الطّاولة متوازي الأضلع ذو لونٍ بنّيٍّ يميل إلى الصّفار.

إنّ الحلّ الذي يقدّمه الأسقف بيركلي على هذه المشكلة تمثّل في إعلان أنّه ليس ثمّة من طاولةٍ حقيقيّةٍ مستقلّةٍ عن المعطيات الحسّيّة، أي أنّ المادّة غير موجودةٍ، إذ أن تكونَ يعني أن تكونَ مدرَكًا. يرفض راسل هذه المثاليّة ويقول بأنّه لا توجد سخافةٌ منطقيّةٌ في افتراض أنّه ليس ثمّة من شيءٍ سوى ذهني وتجاربه. كذلك لا توجد سخافةٌ منطقيّةٌ في اعتبار أنّ الحياة بكاملها حلمٌ. لكنّ فرضيّة الحسّ المشترك تنصّ على أنّ الأشياء موجودةٌ على نحوٍ مستقلٍّ عنّا، وتختلف عن مظاهرها، وهو ما يُسمّى اعتقادًا **فطريًّا** «*instinctive*»، وهذه الفرضيّة هي تفسيرٌ بسيطٌ لهذا السّبب علينا اتّخاذها. (وفي سياق الكتاب يعلّق راسل على أنّ الاعتقادات المرتبطة بالقيم الأخلاقيّة فطريّةٌ أيضًا، ولكنّه غيّر رأيه لاحقًا بشأن هذا الموقف.) واعتقد راسل أنّ معرفتنا كلّها تستند على هذه الاعتقادات الفطريّة وتتألّف منها.

المعرفة بالعيان والمعرفة بالوصف

إنّ التمييز بين المعرفة بالعيان «knowledge by acquaintance» وبين المعرفة بالوصف «knowledge by description» هو تمييزٌ مهمٌّ

عند راسل. بالنّسبة له لدينا معرفةٌ بالحقائق ومعرفةٌ بالأشياء. وتأتي معرفتنا بالأشياء إمّا بالعيان إمّا بالوصف. فالمعرفة بالعيان هي أساس معرفتنا كلّها، وهي تتضمّن وعيًا مباشرًا بالشّيء الذي نعرفه، مثلاً، لديّ معرفةٌ مباشرةٌ، أي معرفةٌ بالعيان، بمعطياتي الحسّيّة. إنّني على معرفةٍ مباشرةٍ بما أراه. ولكنْ لدينا أيضًا معرفةٌ بالعيان بذكرياتنا، وكذلك لدينا معرفةٌ بالعيان بأحاسيسنا حينما نتفحّص أنفسنا ذاتيًّا.

بمقابل ذلك إنّ المعرفة بالوصف هي ضربٌ من المعرفة الذي يأخذنا بعيدًا عن العيان المباشر. إذ ستتضمّن المعرفة بالوصف مثلاً أنّ الشّخص الذي لم يزر أستراليا قد يعرف أنّ كانبيرا هي عاصمتها. إذن بالنّسبة لراسل ليس لدينا معرفةٌ مباشرةٌ بالأشياء المادّيّة بل بالمعطيات الحسّيّة فقط، لذا إنّ معرفتنا بالأشياء المادّيّة الحقيقيّة هي معرفةٌ بالوصف أيضًا، خلافًا لمعرفتنا بالمعطيات الحسّيّة. إنّ المعرفة بالوصف هي الطّريقة التي نتجاوز من خلالها تجربتنا المباشرة الشّخصيّة ونتوصّل إلى معرفة الأشياء التي لم نختبرها بأنفسنا. ويعلن راسل في **مشكلات الفلسفة** أنّه يجب على كلّ قضيّةٍ فهمناها أنْ تعتمد في نهاية المطاف على بعض الأشياء التي نعرفها بالعيان.

القبليّ

حاجج إيمانويل كانط أنّه يمكننا التّوصّل بوساطة الفكر المحض إلى تلك المبادئ التي يجب أنْ تنطبق على تجربتنا كلّها، وهي التي تكون شروط الفكر. فقد كان ما يُعرف بالمعرفة القبليّة، أي المعرفة المستقلّة عن التّجربة، محصورًا تقليديًّا بالمقولة المعروفة بالحقائق التّحليليّة، أي تلك الحقائق الصّحيحة بوساطة التّعريف، كقولك «العزّاب كلّهم غير متزوّجين». وأعلن كانط معارضًا أنّه يمكن أن يكون ثمّة معرفةٌ تركيبيّةٌ قبليّةٌ، أي معرفةٌ قبليّةٌ بالمسائل التي ليست صحيحةً بوساطة التّعريف، فوضع معرفتنا بالزّمان، بالمكان، وبالسّبب والنّتيجة في هذه المقولة، فقد اعتقد أنّ شمول تجاربنا كلّها وتجاربنا المحتملة كلّها على هذه العناصر هو ميزةٌ من فهمنا بدلاً من كونه ميزةً من العالم. لكنّ راسل يرفض استنتاجات كانط حيث يحاجج أنّ المعرفة القبليّة مرتبطةٌ فقط بمعرفة الرّوابط والكيفيّات لا بالوقائع المباشرة عن العالم.

الاستقراء

إنّ رأي راسل في ما يسمّى مشكلة الاستقراء في الفصل السّادس من كتابه يتّبع اتّباعًا موقف ديفيد هيوم. لماذا نحن مقتنعون أنّ الشّمس ستُشرق غدًا؟ إنّنا مقتنعون بحدوث ذلك لأنّها دائمًا ما أشرقت في الماضي، فهل لدينا سببًا كافيًا للاعتقاد أنّ المستقبل سيكون مثل الماضي؟ ففي هذا الإطار نحن نفترض اطّراد الأحداث الطّبيعيّة «uniformity of nature»، لكن خذ مثل الدّجاجة التي يُطعمها المزارع كلّ يومٍ، وكما يصوغ الأمر راسل أنه في اليوم الذي يدقّ به المزارع عنق الدّجاجة فـ«إنّ الآراء القائلة باطّراد الأحداث الطّبيعيّة لن تكون مفيدةً للدّجاجة».

إذن علينا أن ندرك أنّ تجربتنا في اطّراد الأحداث الطّبيعيّة الماضية لا يمكن الاستناد عليها لتحديد المستقبل. وإنّ غياب الاستثناءات في اطّراد الأحداث الطّبيعيّة لا يستتبع أنّه لا يمكن حصولها، بل يجعل من الأمر غير محتملٍ حدوثه. وبحسب راسل إنّ هذا الأمر ذو وجهانٍ: لا يمكننا برهنة صحّة الاستناد على مبدأ الاستقراء عبر استعمال التّجربة، لأنّه سيكون مصادرةً على المطلوب، أي استعمال الاستقراء لتبرير مبدأ الاستقراء. وكذلك لا يمكننا برهنة أنّ المستقبل **لن** يكون كالماضي.

نقد مشاكل الفلسفة

مخطئٌ بشأن غاية الفلسفة؟

يصف راسل الفلسفة على أنّها طريقةٌ في التّخلّي عن اهتماماتنا الفرديّة لإظهار اللاّيقين، كما وصفها بأنّها علاجٌ للدّوغمائيّة، وهذه النّظرة للفلسفة قابلةٌ للنّقد. كره لودفيغ فيتغنشتاين **مشكلات الفلسفة**، وهو الذي كان تلميذ راسل. ولعلّ السّبب في ذلك أنّ فيتغنشتاين كانت لديه رؤيةٌ مغايرةٌ لما تكونه الفلسفة، إذ بالنّسبة له، أقلّه في السّنين الأخيرة من حياته، تطلّب التّفلسف نوعًا من المعالجة الفكريّة، أي عادةً ما تنشأ المشكلات الفلسفيّة من تطويع اللّغة للقيام بأشياءَ تعجز عن القيام بها. لذا على الفلسفة أن تكون عمليّة إزالة الغموض لا خلق حسّ في الغموض.

أضف إلى ذلك منظورٌ آخر وهو مزعم نيتشه في **ما وراء الخير والشرّ** أنّ الفلسفة نوعٌ من السّيرة الذّاتيّة غير المقصودة التي تمّ تغليفها لجعلها

تبدو موضوعيّةً. وإن صحّ ذلك الرّأي فسيقوّض قيمة طرح راسل التي تفيد بأنّ الفلسفة تأخذنا بعيدًا عن المستوى الخاصّ نحو المستوى العامّ. لذلك إن يكن نيتشه محقًّا فالفلسفة بكاملها طافحةٌ بأحكام الفلاسفة الخاصّة ورغباتهم الدّفينة.

ثبتُ المراجع والمصادر فيه الكثير من التفاؤل

في ختام **مشكلات الفلسفة** يزعم راسل أنّ الطلاّب الرّاغبين في التعمّق أكثر في الفلسفة سيجدون قراءة بعض الأعمال الأصيلة للفلاسفة الكبار أمرًا «سهلاً ومفيدًا» أكثر من اللّجوء إلى الكتب الدّليلة في الفلسفة. ثمّ يورد لائحةً بكتب أفلاطون، وديكارت، وليبنيز، وبيركلي، وهيوم، وكانط. وربّما يعكس موقف راسل نوع الكتب الدّليلة في الفلسفة التي كانت متوفّرةً سنة 1911. وبعض الكتب التي يوصي بقراءتها، وتحديدًا **علم الأخلاق** لسبينوزا، هي بعيدةٌ عن السّهولة للطّلاّب المبتدئين في مجال الفلسفة أو لغيرهم.

والحقّ أنّ معظم الطلاّب سيستفيدون من قراءة بعض النّصوص الأساسيّة في دراستهم للفلسفة. لكن فكرة كونها أمرًا «سهلاً ومفيدًا» أكثر من قراءة المداخل المتوفّرة، كتلك التي أوصي بها في قسم القراءات الإضافيّة في آخر كلّ فصلٍ، فهذا لم يعد صحيحًا، هذا إن كان صحيحًا في الأساس. وليس هذا سوى عيّنةٍ عن الظّاهرة المنتشرة، ألا وهي أنّ الفلاسفة المتخصّصين يخفقون في تقدير مدى صعوبة الفلسفة على الطّالب المبتدئ. إذ يرى العديد من الطّلاّب أنّ ضرب رأسهم بالحائط أمرًا مفيدًا أكثر من محاولة قراءة **علم الأخلاق** لسبينوزا من دون وجود شرحٍ أو مقدّمةٍ لمواضيع الكتاب الرئيسة.

تواريخ

1872 وُلد برتراند راسل.

1911 كتب **مشكلات الفلسفة**.

1912 نُشر **مشكلات الفلسفة**.

1970 مات راسل.

مسرد المصطلحات

القبليّ: معرفة ما يكون مستقلاً عن التّجربة.

الأبستمولوجيا: نظريّة المعرفة.

المعرفة بالعيان: أي ما نعرفه من التّجربة المباشرة.

المعرفة بالوصف: أي ما نعرفه بشكلٍ غير مباشرٍ.

الميتافيزيقا: فرعٌ من الفلسفة يُعنى بدراسة طبيعة الواقع.

العقلانيّة: محاولة اكتشاف حقائقَ ترتبط بالواقع وذلك بوساطة الفكر وحده.

الشّكوكيّة: الشك في الاعتقادات الأساسيّة.

الأحاسيس: التّمثيلات الذهنيّة لما نختبره.

المعطيات الحسّيّة: الأشياء التي نراها ونحسّ بها.

قراءاتٌ إضافيّةٌ

Ray Monk, *Bertrand Russell* (2 vols, London: Vintage, 1997 and 2001)

وهي سيرةٌ مثيرةٌ للجدل، حيث لم يُعجب بعض النقّاد مسألة افتقار راي مونك «Ray Monk» للتّعاطف الشّخصيّ مع شخصيّة راسل وحياته الخاصّة؛ بينما قدّر آخرون إحاطة مونك بجوانب الموضوع، وأسلوبه الأدبيّ، وجمعه الإلمام الفلسفيّ مع الوضوح. أمّا إذا أردت الاطّلاع على سيرة راسل الذّاتيّة فأنظر *Autobiography* (London: Routledge, 2000).

الفصل الخامس والعشرون: ألفرد جولز آير - اللّغة، والصّدق، والمنطق

معظم النّاس يتكلّمون ويكتبون كلامًا خاليًا من المعنى في بعض الأحيان؛ وبعض النّاس يتكلّمون ويكتبون كلامًا خاليًا من المعنى في معظم الأحيان. لذا من الصّعب لحظ من يتكلّم أو يكتب كلامًا خاليًا من المعنى. يقدّم آير «A. J. Ayer» في كتاب **اللّغة، والصّدق، والمنطق** «*Language, Truth, and Logic*» ما يعتبره كاشفًا دقيقًا للكلام الخالي من المعنى «meaningless»، أي إنّه اختبارٌ ذو شقّين ويدعوه مبدأ التحقّق «Verification principle». وبهذا الاختبار يبرهن آير أنّ قسمًا كبيرًا من الكتابات الفلسفيّة لا تستحقّ أن تُسمّى فلسفةً إطلاقًا لأنّها خاليةٌ من المعنى. ويقترح أنْ نضعها جانبًا للشّروع بالفلسفة الجدّيّة، ألا وهي توضيح معنى المفاهيم. فباتت الفلسفة بعد أنْ طبّق فيها مبدأ التحقّق أكثر إيجازًا ممّا كانت عليه تقليديًّا، مثلاً لم يعد ثمّة مجالٌ للميتافيزيقا.

إذن **اللّغة، والصّدق، والمنطق** الذي نشره آير قبل عيد ميلاده السّادس والعشرين هو كتابٌ محطّمٌ للأيقونات «iconoclastic»، أي يحاول أنْ يغيّر طبيعة الفلسفة والعمل الفلسفيّ. لكنّ الكتاب في ذاته ليس عملاً أصيلاً لأنّ معظم أفكاره إمّا موجودةٌ في أعمال ديفيد هيوم إمّا نعثر عليها في ما يسمّى حلقة فيينا «Vienna circle»، وهي مجموعةٌ من المثقّفين الذين كانوا يجتمعون بشكلٍ متكرّرٍ في أواخر عشرينيّات القرن العشرين لمناقشة الفلسفة، وقد أسّسوا مذهبًا فلسفيًّا يُعرف بالوضعيّة المنطقيّة «Logical positivism». وعلى الرّغم من ذلك لقد كان آير أوّل الذين ولّفوا هذه الأفكار في الإنجليزيّة وأكثرهم شهرةً.

مبدأ التّحقّق

إنّ اعتبار العبارات كلّها تكون إمّا صادقةً إمّا كاذبةً أمرٌ مُغرٍ. لكن ثمّة صنفٌ آخر من العبارت، ألا وهو الصّنف الذي ليس صادقًا ولا كاذبًا بل خالٍ من المعنى حرفيًّا، وقد وضع آير مبدأ التحقّق لكشف هذا الصّنف

الثّالث. لذا على سبيل المثال، إنْ كُنت أكتب فعلاً على الورد «Word»، فتصريحي بذلك يعني أنّها صادقةٌ، وإنْ قلت أنّي أكتبها بخطّ يدي فهي عبارةٌ كاذبةٌ، أمّا إذا قلت «تنام أفكارٌ خضراء بلا لونٍ غضبًا» فهي عبارةٌ خاليةٌ من المعنى. وهذه العبارة الأخيرة مرادفةٌ لقولك «بلاه» «blah»، أي على الرّغم من استعمالها الكلمات فلا يمكنها أنْ تكون صادقةً ولا كاذبةً لأنّه من المستحيل وضع أيّ معيارٍ لتحديد صدقها أو كذبها.

يطرح مبدأ التحقّق سؤالين على العبارة: أوّلاً هل هي صادقةٌ بوساطة التّعريف؟ وثانيًا إن لم تكن صادقةً بوساطة التّعريف فهل هي قابلةٌ للتحقّق في المبدأ؟ والعبارة التي تجتاز الاختبار، أي تكون إمّا صادقةً بوساطة التّعريف إمّا قابلةً للتحقّق «verifiable» في المبدأ فستكون ذات معنى. أمّا العبارات التي تخفق في اجتياز الاختبار فهي خاليةٌ من المعنى ولا يجب أخذها على محمل الجدّ.

والحقّ أنّ آير لا يتحدّث عادةً عن العبارات بل عن القضايا «propositions». فالقضايا هي البنى المنطقيّة الكامنة خلف العبارات. فعبارة «جلست القطّة على المنضدّة» تعبّر عن قضيّةٍ يمكن التّعبير عنها تمامًا في لغةٍ أخرى، لذلك إن كانت مكتوبةً بالفرنسيّة أو بالسّواحليّة فهذا لن يؤثّر على صدق العبارة. وهكذا تستطيع العبارات المكتوبة في لغاتٍ مختلفةٍ التّعبيرَ عن القضيّة نفسها. أضف إلى ذلك أنّ آير عادةً ما يتحدّث عن القضايا المظنونة «putative propositions»، وهنا يفيد استعمال لفظة «مظنونةٍ» إلى ترك المجال مفتوحًا أمام إمكانيّة عدم كونها قضايا إطلاقًا (أي يمكنها أنْ تكون خاليةً من المعنى)، حيث تعني لفظة «ظنونةٍ» أنّها مفترضةٌ.

لنأخذ الشقّ الأوّل من مبدأ التحقّق، أي سؤال «هل هي صادقةٌ بوساطة التّعريف؟» ومن الأمثلة على القضايا الصّادقة بوساطة التّعريف: «العزّاب كلّهم غير متزوّجين». ليس ثمّة من حاجةٍ لإقامة دراسةٍ كي نتأكّد أنّ هذه العبارة صادقةٌ، إذ كلّ من يدّعي أنّه عازبٌ ومتزوّجٌ معًا قد أساء فهم معنى كلمة «عازبٍ». فالعبارة هي تحصيل حاصلٍ «Tautology»، أي إنّها صادقةٌ منطقيًا. ومن الأمثلة الأخرى عن العبارات الصّادقة بالتّعريف هي: «القطط كلّها حيواناتٌ». وليس ثمّة من حجةٍ لإقامة دراسةٍ أيضًا لتقييم صدق هذه العبارة أو كذبها، حيث إنّها صادقةٌ على ضوء معاني ألفاظها. ويُسمّى هذا النّوع من العبارات أحيانًا الصّدق التّحليليّ

«analytic truth» (تُستعمل لفظة «تحليليّة» هنا في معناها التّقني).

بمقابل ذلك إنّ العبارات أمثال «معظم العزّاب غير مرتّبين» أو «لم تعِش قطّةٌ أكثر من ثلاثين سنةً» هي عباراتٌ تجريبيّةٌ. إذ يحتاج الأمر إلى بعض الملاحظة العيانيّة لتقييم صدقها. فلا تستطيع أن تحسم أمرك إذا ما كانت هذه العبارات صادقةً إلاّ إذا تبحّثت في المسألة. تزعم هذه العبارات أنّها تدلّ على وقائع، فهي تشير إلى معاني الكلمات كما تحيل إلى جوانب من العالم الذي تحيل إليه هذه الكلمات. إنّها العبارات التي يشملها الشّقّ الثاني من مبدأ التحقّق.

يطرح آير على العبارات التّجريبيّة، كتلك المذكورة في المقطع أعلاه، سؤال: «هل هي قابلةٌ للتحقّق في المبدأ؟» وتعني لفظة «قابلة للتّحقّق» قدرة العبارة على إظهار أنّها صادقةٌ أو كاذبةٌ. إذ تحمل لفظة «قابلة للتّحقّق» بعض الإبهام، لأنّ التّحقّق يعني في اللّغة العاديّة شيئًا يُبرز صدقه، ولكن يضيف آير إلى ذلك التّعريف أنّ إظهار الشّيء أنّه كاذبٌ هو أيضًا ضربٌ من تحقّقه. ويضيف آير «في المبدأ» على السّؤال لأنّه ثمّة الكثير من العبارات ذات المعنى التي لا يمكن اختبارها عمليًا، مثلاً قبل مرحلة سباق الفضاء يمكن للعالم الزّعم أنّ القمر مصنوعٌ من حجر الكلس، وهي عبارةٌ من الصّعب دحضها عمليًا آنذاك، ولكنْ يسهل رؤية كيف يمكن دحضها في المبدأ: استحصل على حجرٍ من القمر، ثمّ انظر إنْ يكن مكوّنًا من الكلس. لهذا السّبب إنّها عبرةٌ ذات معنى على الرّغم من واقعة أنّ الزّمن الذي صيغت فيه ليس من الممكن اختبارها. كذلك إنّ أسخف العبارات تكون ذات معنى، كقولك «إنّ القمر مكوّنٌ من جبنة الكريما»، لأنّه من البديهيّ الطّريقة التي يمكن من خلالها تبيين كذبها. ولا بدّ من التّذكير إلى أنّ استعمال آير للفظة «ذات معنى» «meaningful» هو استعمالٌ محدّدٌ لأنّنا قلّما نسمّي في اللّغة العاديّة العبارات الكاذبة عباراتٍ «ذات معنى». فالعبارات المرتبطة بما حدث في الماضي يصعب التحقّق منها عمليًا، لذلك إنّ القول بالحاجة إلى كونها قابلةٌ للتحقّق في المبدأ هو وسيلةٌ للالتفاف حول المشاكل التي قد تنشأ أثناء تقييم هذه العبارات.

ويرى آير أنّه ثمّة ثلاثة احتمالاتٍ عندما نقيّم القضيّة المظنونة: أنْ تكون ذات معنًى وصادقةً، أنْ تكون ذات معنى وكاذبةً، أن تكون خاليةً من المعنى إطلاقًا. أمّا الصّنف الأخير، أي الجمل الخالية من المعنى إطلاقًا فهي الهدف الأساس لكتاب **اللّغة، والصّدق، والمنطق**.

بحسب آير تمّ الإيقاع بالعديد من الفلاسفة للاعتقاد أنّ ما يكتبونه عباراتٌ ذات معنى في حين أنّه بعد تطبيق مبدأ التّحقّق عليها ستظهر كتابتهم بلا معنى. أمّا كلمة آير المفضّلة لإطلاقها على التّفاهات الفلسفيّة فهي «الميتافيزيقا». فالعبارة الميتافيزيقيّة هي عبارةٌ تزعم أنّها تأتي بشيءٍ أصيلٍ (أي شيءٍ ذي معنى) ولكنّها في الحقيقة خاليةٌ من المعنى لأنّها ليست صادقةً بوساطة التّعريف ولا قابلةً للتحقّق تجريبيًّا.

المعنى الضّعيف والمعنى المتشدّد لفكرة «قابليّة التّحقّق»

إذا فرض آير على العبارات ذات المعنى والتي ليست صادقةً بوساطة التّعريف أن تكون محقّقةً بشكلٍ حاسمٍ فستنشأ مشكلة أنّ المزاعم التّجريبيّة العامّة لا يمكن برهنتها على نحوٍ حاسمٍ، خذ مثلاً عبارة «النّساء كلّهنّ فانياتٌ». ولو أنّك لاحظت العديد من الحالات التي تكون فيها النّساء فانياتٍ فلن تتمكّن من البرهنة نهائيًا أنّ هذه العبارة صادقةٌ، بل أقصى ما يمكنك برهنته هو أنّ صدقها محتملٌ جدًّا، وهذا الأمر كافٍ لأسبابٍ عمليّةٍ. ولكن على آير أنْ يضع معيارًا عاليًا إذا ما تبنّى ما أسماه المعنى المتشدّد لقابليّة التحقّق «verifiability» والذي يتطلّب برهانًا تجريبيًّا حاسمًا لكي يكون التّعميم التّجريبيّ ذا معنى.

وعوضًا عن ذلك يتبنّى آير المعنى الضّعيف لقابليّة التّحقّق، حيث لا يحتاج الأمر إلاّ إلى بعض الملاحظات العيانيّة التي ستحدّد صدق العبارة التّجريبيّة أو كذبها، فتكون ذات معنى. إذ لا تحتاج هذه الملاحظات إلى تأكيدٍ يقينٍ أنّ العبارة صادقةٌ أو كاذبةٌ.

وقد أشار بعض نقّاد آير إلى أنّ هذا التّمييز بين المعنى المتشدّد والمعنى الضعيف لمفهوم التحقّق هو نفسه خالٍ من المعنى، لأنّه ليس ثمّة من عبارةٍ تجريبيّةٍ يمكنها في الممارسة أو في المبدأ أن تلبّي المطالب الصّعبة التي وضعها المبدأ المتشدّد. ولكنْ يقترح آير في مقدّمة الطّبعة الثانية من الكتاب أنّه ثمّة ما يسمّيه «القضايا الأساسيّة» «basic propositions» وهي قابلةٌ للتّحقّق على نحوٍ حاسمٍ. وتعبّر عن هذا النّوع من القضايا تلك العبارات أمثال «إنّني متألّمٌ الآن» أو «هذا الحامض مذاقه مرٌّ عندي». وهذه العبارات لا يمكن تصحيحها «incorrigable»، بمعنى أنّك لا تستطيع أنْ تكون مخطئًا بشأنها.

الميتافيزيقا والشّعر

ثمّة دفاعٌ واحدٌ عن الميتافيزيقا وهو الزّعم بأنّها على الرّغم من كونها خاليةً من المعنى حرفيًا فلا يزال يمكنها أنْ تحمل التّأثير نفسه الذي يملكه الشّعر، وبذلك تكون نشاطًا جديرًا بذاته. ينتقد آير هذه المحاولة لتبرير الميتافيزيقا، إذ يشير أوّلاً إلى أنّ هذه المحاولة قائمةٌ على فهمٍ مغلوطٍ للشّعر. فنادرًا ما يكون الشّعر خاليًا من المعنى على الرّغم من أنّه يعبّر أحيانًا عن قضايا كاذبةٍ. وفي الحالات التي يكون في الشّعر خاليًا من المعنى يتمّ اختيار الكلمات على أساس النّغم والصّوت. في حين أنّ هدف الميتافيزيقا هو أنْ تكون صادقةً وذات معنى، فلا يحاول الميتافيزيقيّون كتابة التّفاهات، وواقعة أنّهم يقومون بذلك هو أمرٌ مؤسفٌ، ولن يحجبَ هذه الواقعة أيّ دفاعٍ يقوم على الخصائص الشّعريّة.

إنّ غاية آير الرئيسة في كتاب **اللّغة، والصّدق، والمنطق** هو إزالة الميتافيزيقا، حيث يركّز على اللّغة لأنّه يعتقد أنّ اللّغة غالبًا ما تضلّلنا وتدفعنا إلى الاعتقاد أنّ ما نقوله ذو معنى في حين أنّه ليس كذلك. فالتّركيز على اللّغة هو ميزةٌ تميّز عددًا كبيرًا من الأعمال الفلسفيّة التي كُتبت في بريطانيا والولايات المتّحدة في النّصف الأوّل من هذا القرن، وأحيانًا ما يشار إلى هذه الواقعة **بالمنعطف اللّغويّ** «*linguistic turn*» في الفلسفة.

هنا سنتفحّص نتائج مقاربة آير الرّاديكاليّة للمعنى. ولكنْ ما هو مفهومه للفلسفة؟

الفلسفة

بالنّسبة لآير لدى الفلسفة دورٌ محدودٌ. فالفلسفة ليست موضوعًا تجريبيًا، وهذا ما يميّزها عن العلوم. إذ فيما تتضمّن العلوم جملاً حول طبيعة العالم فتساهم بذلك في معرفة الوقائع، فإنّ دور الفلسفة هو توضيح دلالات التّعريفات والمفاهيم، وتحديدًا تلك المفاهيم التي يستعملها العلماء. إذن تركّز الفلسفة على اللّغة بدلاً من تركيزها على العالم الذي تصفه اللّغة، فالفلسفة في أساسها فرعٌ من علم المنطق. والحقّ أنّ النّشاطات التي ينشغل بها آير في كتابه **اللّغة، والصّدق، والمنطق** هي توضيح مفهوم «الخالي من المعنى»، مرورًا بتبعات ذلك. وتمثّل هذه النّشاطات نموذج العمل الفلسفيّ.

مشكلة الاستقراء

توفّر معالجة آير لمشكلة الاستقراء نموذجًا جيّدًا عن مقاربته للمشكلات الفلسفيّة التّقليديّة. وما يُقصد عادةً بمشكلة الاستقراء هو صعوبة إيجاد تعليلٍ كافٍ على اعتقادنا أنّ التّعميمات التّجريبيّة القائمة على الملاحظات العيانيّة الماضية ستنطبق على المستقبل: كيف يمكننا التأكّد أنّ المستقبل سيكون شبيهًا كالماضي؟ فقد أشرقت الشّمس البارحة وكلّ يومٍ لدرجة أنّه ما من أحدٍ إلاّ وقد لحظ شروقها، لكنّ ذلك لا يقدّم برهانًا حاسمًا على أنّ الشّمس ستُشرق غدًا. لكنّنا نعتمد واثقينَ على هذا النّوع من التّعميمات الاستقرائيّة، وهذه التّعميمات تشكّل أساس العلوم كلّها.

منذ أن طرح ديفيد هيوم المشكلة في القرن الثّامن عشر والفلاسفة يحاولون تعليل استعمال التّحليل الاستقرائيّ. غير أنّ مقاربة آير هي مختلفةٌ تمام الاختلاف، إذ حاول تشريح المشكلة، فرفضها بوصفها مشكلةً زائفةً «pseudo-problem»، أي ليست مشكلةً حقيقيّةً، نظرًا إلى أنّه ليس من إجابةٍ ذات معنى على هذا السّؤال. إذ يمكننا أنْ نجيب على كلّ سؤالٍ حقيقيٍّ إجابةً ذات معنى في المبدأ، لكنّنا لا نستطيع القيام بذلك في هذه الحالة، لذا علينا وضعه جانبًا.

ابتدأ آير تحليله كالآتي: ثمّة احتمالان للتّعليل ذي المعنى لمسألة الاستقراء وكلاهما ميتان قبل الولادة. فالأوّل هو تقديم تعليلٍ يقوم على الصّدق بوساطة التّعريف، وربّما يقوم على تعريف «الاستقراء» أو «الصّادق». لكنّه تعليلٌ ميتٌ قبل الولادة، لأنّنا في أثناء محاولتنا وضع هذا التّعليل سنقترف خطأً جوهريًا في افتراض أنّ النّتائج القائمة على الوقائع يمكنها أنْ تُستمدّ من العبارات الّتي تعرض التّعريفات، إذ تُطلعنا هذه العبارات على استعمال الكلمات أو غيرها من الرّموز.

أمّا النّوع الثاني فهو التّعليل القابل للتحقّق تجريبيًا. مثلاً، باستطاعة أحدهم المحاججة أنّ الاستقراء هو منهجٌ في التّحليل يمكن الاعتماد عليه لأنّه نجح في الماضي، ولكن كما رأى هيوم أنّ هذا الأمر يعني استعمال الاستقراء لتعليل الاستقراء. وبديهيًا لا يمكن القبول بذلك أيضًا لأنّه يصادر على المطلوب، حيث يفترض أنّ الاستقراء يمكن الاعتماد عليه فيما يشكّل هذا الأمر جوهر المسألة المطروحة. هكذا يخلص آير إلى أنّ الحلّ ذي المعنى ليس ممكنًا. إذن ليست مشكلة الاستقراء المزعومة مشكلةً حقيقيّةً.

الرّياضيّات

من الواضح أنّ القضايا المعبّر عنها في الرّياضيّات عليها أن تكون قضايا ذات معنى عمومًا، وإن لم تكن كذلك عند تحليل آير فسيكون لدينا أسسًا محكمةً لرفض نظريّته بكاملها. إذن كيف يمكنه أن يبرهن على أنّ هذه القضايا ذات معنى؟ لديه خياران لا ثالث لهما: على هذه القضايا أنْ تكون إمّا صادقةً بوساطة التّعريف إمّا قابلةً للتّحقّق تجريبيًا (أو ربّما عليها أنْ تكون مزيجًا من الاثنين).

وقد زعمت قلّةٌ قليلةٌ من الفلاسفة أنّ «7+5=12» هي تعميمٌ يقوم على جمع سبعة أشياء وخمسة أشياء معًا والحصول على اثني عشر شيئًا في كلّ مرّةٍ. وهذا الرّأي غير قابلٍ للتّصديق، لذلك يُترك آير بنتيجة أنّ «7+5=12» هي صادقةٌ بوساطة التّعريف، أي ليس سوى طريقة استعمال الرّموز: «7»، و«+»، و«5»، و«=»، و«12». ولكن إذا كانت «7+5=12» صادقةً بوساطة التّعريف على النّحو نفسه الّتي تكون فيه عبارة «العزّاب كلّهم غير متزوّجين» صادقةً بوساطة التّعريف أيضًا، فسيحتاج آير إلى تفسير مسألة كيف نستطيع أن نكون متفاجئين «بالاكتشافات» الرّياضيّة، لأنّه بحسب هذه النّظريّة من المفترض أن تكون الحلول ضمنيّةً في سياق صياغة المشكلة. وفي نهاية الأمر ستساوي تلك المعادلات كلّها هذا التّحصيل الحاصل البديهيّ «أ= أ». إذن كيف يمكننا أن نمتلك حسّ الاكتشاف في الرّياضيّات؟

وجواب آير هو أنّه على الرّغم من أنّ العبارات الرّياضيّة ليست صادقةً بوساطة التّعريف فإنّ بعض الحقائق الرّياضيّة ليست صادقةً للوهلة الأولى، مثلاً خذ المعادلة «91×79= 7189». وهذه المعادلة أقلّ بديهيّةً من «7+5=12»، بيد أنّها لا تزال صادقةً بوساطة التّعريف. إذ نحتاج إلى الاحتساب لتبيين صدقها، وليس هذا الاحتساب سوى تحوّلٍ إلى تحصيل حاصلٍ. ولكنْ نجد الإجابة مثيرةً للاهتمام، لأنّنا لا نستطيع مباشرةً لحظ صحّتها، على الرّغم من أنّها لا تقدّم أيّة معلومةٍ جديدةٍ حول الوقائع.

علم الأخلاق

إنّ تنطرّق آير لعلم الأخلاق هو إحدى الجوانب الأكثر إثارةً للجدل في

كتاب **اللّغة، والصّدق، والمنطق**. حيث يعتبر الأحكام المرتبطة بالصّواب والخطأ هي في معظمها تعبيراتٍ عن الشّعور وخاليةً من المعنى حرفيًا، تمامًا كقولك «بووا» «Boo!» و«هراي!» «Hooray!»، ويتوصّل آير إلى هذه الخلاصة المتطرّفة عبر تطبيق مبدأ التّحقّق.

يلحظ آير أربعة أنواعٍ من العبارات في تفحّصه الفلسفة الأخلاقيّة: أوّلاً، ثمّة تعريفات المصطلحات الأخلاقيّة، مثلاً قد نعثر في كتابٍ يتناول علم الأخلاق على تعريفٍ مفصّلٍ لمصطلح «المسؤوليّة». ثانيًا، ثمّة أوصافٌ للظّواهر الأخلاقيّة ولعللها، مثلاً، وصفٌ لظاهرة تأنيب الضّمير وكيف تنشأ في التّدريب الدّينيّ أو الأخلاقيّ المبكر. ثالثًا، ثمّة ما يسمّيه آير «التّوجيهات نحو الفضيلة الأخلاقيّة»، ومن الأمثلة البسيطة عن هذا النّوع هو الطّلب الذي يوجّه للقرّاء على الإيفاء بوعودهم. ورابعًا، ثمّة «الأحكام الأخلاقيّة الفعليّة»، مثل قولك «التّعذيبُ هو شرٌّ أخلاقيٌّ.»

يتفحّص آير كلّ نوعٍ من هذه الأنواع الأربعة من العبارات. فالصّنف الأوّل، أي ذلك المرتبط بالتّعريفات هو الوحيد الذي يعدّه فلسفةً أخلاقيّةً. ويتألّف هذا النّوع (أي تعريفات المصطلحات الأخلاقيّة) من عباراتٍ صادقةٍ بوساطة التّعريف، وتاليًا يجتاز الاختبار الذي وضعه آير لتحديد إن كانت العبارة ذات معنى. أمّا الصّنف الثاني من العبارت، أي أوصاف الظّواهر الأخلاقيّة، فعلى الرّغم من أنّها تجتاز الشّقّ الثّاني من الاختبار وتكون ذات معنًى، فهي ليست من ضمن مجال الفلسفة. إنّها قابلةٌ للتحقّق تجريبيًا، وتاليًا تنتمي معالجتها إلى فرع العلوم، وفي هذه الحالة إمّا علم النّفس وإمّا علم الاجتماع. والصّنف الثالث من العبارت، أي التّوجيهات نحو الفضيلة الأخلاقيّة، لا يمكنه أن يكون صادقًا ولا كاذبًا، وتاليًا إنّه خالٍ من المعنى، ولا تستطيع هذه العبارات أن تنتمي إلى العلم أو الفلسفة.

أمّا الصّنف الأخير، أي الأحكام الأخلاقيّة، فيُفرد آير مجالاً واسعًا لمناقشتها. إنّها العبارات التي عادةً ما تُعدّ لبّ الفلسفة الأخلاقيّة، وتقليديًا تمّ افتراضها أنّها ذات معنًى. ويحاجج آير أنّها ليست صادقةً بوساطة التِّعريف ولا قابلةً للتّحقّق تجريبيًا، وتاليًا تكون خاليةً من المعنى. فإذا قلت لك: «لقد تصرّفت خطأً في اقتحامك منزلي» فتساوي هذه العبارة قولي في نبرةٍ محذّرةٍ: «لقد اقتحمت منزلي». لا يضيف المزعم القائل أنّك تصرّفت خطأً شيئًا ذا معنًى إلى العبارة. فإذا عمّمتُ الأمرَ قائلاً: «إنّ اقتحام المنازل أمرٌ خطأٌ»، شرطَ أنْ يكونَ استعمالي للفظة «خطأ» في معناها الأخلاقيّ لا

القانوني، إذن إنّي أصرّح عبارةً خاليةً من المعنى تمامًا، أي ليست صادقةً ولا كاذبةً. إنّها ببساطةٍ تعبيرٌ عن موقفٍ شعوريٍّ حول مسألة اقتحام المنازل، وهو تعبيرٌ يستطيع أن يثير أيضًا موقفًا شعوريًا لدى المستمع. فإذا أدرت وجهك لي وخالفتني الرأي قائلاً «ليس ثمّة من خطإٍ في اقتحام المنازل»، فلا يوجد ما يمكنه أن يحسم الخلاف بيننا، وجُلّ ما قمتَ به هو التّعبير عن موقفٍ شعوريٍّ بديلٍ من مسألة اقتحام المنازل.

تُعرف هذه الرّؤية للأحكام الأخلاقيّة بالشّعوريّة «emotivism»، ونتيجتها أنّه يُستحال وجود خلافٍ حقيقيّ حول ما إذا كان الفعل خطأً، أي ما يبدو خلافًا سيتّضح دائمًا أنّه سلسلةٌ من التّعبيرات عن الشّعور. وتبعًا لذلك ليس ثمّة من وجهة نظرٍ يمكننا على أساسها الحكم على كذب أو صدق المواقف الأخلاقيّة، لأنّ هذه المواقف نفسها لا يمكنها أن تكون صادقةً أو كاذبةً. فهذه الأحكام لا تعبّر عن قضايا حقيقيّةٍ إطلاقًا.

الدّين

تشكّل معالجة آير لعبارة «اللّٰه موجودٌ» تحدّيًا، تمامًا كالتّحدّي الذي شكّله رفضه لمعظم الفلسفة الأخلاقيّة. فيزعم الفيلسوف بأنّ العبارة ليست صادقةً بوساطة التّعريف ولا قابلةً للتحقّق تجريبيًا، ولو في المبدأ. إذ لا يمكنها أنْ تكون صادقةً بوساطة التّعريف، لأنّ التّعريفات تشير إلى استعمال الكلمة، وتاليًا لا تستطيع برهنة وجود أيّ شيءٍ. يرفض آير فكرة أنّه يمكن أن يكون ثمّة من برهانٍ تجريبيٍّ على وجود اللّٰه. ونتيجةً لذلك يعلن أنّ عبارة «لله موجودٌ» هي خاليةٌ من المعنى حرفيًا، ولا يمكنها أنْ تكونَ صادقةً ولا كاذبةً.

ليس لدى هذا الرّأي اسمٌ، ولكنّه يختلف اختلافًا كبيرًا عن المقاربات التّقليديّة لمسألة وجود اللّٰه. إذ كان الأفراد تقليديًا إمّا مؤمنينَ بوجود اللّٰه، وإمّا ملحدينَ (أي يؤمنون أنّ اللّٰه ليس موجودًا)، وإمّا لاأدريّينَ (أي الذين يزعمون أنّه ليس ثمّة من دليلٍ كافٍ لحسم هذه المسألة). ولكنّ موقف آير يختلف عن هذه المواقف الثلاثة، حيث تعتبر هذه المواقف بأنّ عبارة «لله موجودٌ» هي ذات معنى، وتاليًا عليها أن تكون إمّا صادقةً، وإمّا كاذبةً، وإمّا غير مبرهنةٍ. إذن إنّ «لله موجودٌ» هي عبارةٌ ميتافيزيقيّةٌ، أي يخلص آير إلى أنّها خاليةٌ من المعنى تمامًا ولا يجب على الفلسفة أن توليَ لها الاهتمام.

هكذا، وبشطبة قلم، إنّ مشكلة وجود الله أو عدم وجوده، والتي شغلت بال أهمّ الفلاسفة لآلاف السّنين، تمّ رفضها بوصفها جملةً لا يمكن الإجابة عليها، وتاليًا لا تستحقّ بذل الجهد الفلسفيّ عليها.

نقد اللّغة، والصّدق، والمنطق

المشكلات العمليّة

حتّى لو سلّمنا بمبدأ التّحقّق عند آير وسيلةً للتّمييز بين الجمل ذات المعنى والجمل الخالية من المعنى فلا يزال ثمّة صعوباتٌ عَمَليّةٌ جدّيّةٌ يجب مواجهتها. فكيف مثلاً نستطيع تحديد إنْ كانت القضيّة قابلةً للتحقّق **في المبدأ** أم لم تكن؟ بمعنى آخر ماذا تعني «في المبدأ» في هذا الإطار؟ يستطيع أحدهم الزّعم أنّ عبارة «الواقع هو واحدٌ» قابلةٌ للتحقّق **في المبدأ**، والعبارة نفسها يستعملها آير مثلاً عن العبارات الميتافيزيقيّة. وتخيّلْ أنّ حجاب الظّاهرات سقط لحظةً، واستطعنا إلقاء نظرةٍ على الطّبيعة الحقيقيّة للواقع، فسنتمكّن من تقييم ما إذا كانت عبارة «الواقع هو واحدٌ» صادقةً أم كاذبةً. فهل هذا يعني أنّ عبارة «الواقع هو واحدٌ» قابلةٌ للتّحقّق في المبدأ؟ لا يقدّم لنا آير معلوماتٍ كافيةً حول ما تعنيه جملة «قابلةٌ للتحقّق في المبدأ» عَمَليًا كي نحدّدَ ما إذا كانت العباراتُ ميتافيزيقيّةً.

أضف إلى ذلك، ثمّة صعوبةٌ عَمَليّةٌ في ما يخصّ تطبيق مبدأ التحقّق، وتتمثّل بلحظ التّحصيل الحاصل غير البديهيّ. ففي معرض كلامه عن الرياضيّات يجيز آير أنّ بعض العبارات يمكنها أن تكونَ صادقةً بوساطة التّعريف على الرّغم من أنّنا لا نستطيع لحظ صدقها مباشرةً. ونتيجةً لهذا الرّأي يمكننا ألاّ نتنبّه إلى طبيعة التّحصيل الحاصل في العديد من العبارات التي تبدو ميتافيزيقيّةً.

التّعامل مع القضايا منفردةً

ثمّة ضربٌ آخر من الاعتراض يمكن أنْ يوجَّهَ إلى مقاربة آير وهو أنّها تتناول القضايا منفصلةً عن التّشابك المركّب للمعاني، في حين أنّ القضايا مَتشابكةٌ بها. وهذا الاعتراض قد وجّهه الفيلسوف ويلارد كواين «W. V. O. Quine» (1908-2000).

ويبدو آير أنّه يقترح أنّني أستطيع مثلاً تحديد صدق أو كذب عبارة «تدفع الجاذبيّة مكوك الفضاء خلفًا نحو الأرض»، وذلك بمعزلٍ عن العبارات

الأخرى. ولكنْ كي نحدّد إذا ما كانت هذه العبارة ميتافيزيقيّةً أم لا، أحتاج إلى الاستناد على نظريّةٍ علميّةٍ وعلى مجالٍ واسعٍ من الافتراضات الأخرى أيضًا، حيث يقوم الكثير منها على النّحو الذي نستعمل فيه اللّغة.

يدحض ذاته

ولعلّ أكثر نقدٍ صاعقٍ يوجّه لكتاب آير هو أنّ مبدأ التّحقّق لا يبدو أنّه سيجتاز الاختبار الذي وضعه آير نفسه. فهل المبدأ نفسه صادقٌ بوساطة التّعريف؟ من البديهيّ أنّه ليس كذلك. وهل هو قابلٌ للتّحقّق تجريبيًّا؟ من الصّعب ملاحظة كيف يمكنه أنْ يكونَ كذلك. إذ إنّ مبدأ التّحقّق خالٍ من المعنى بحسب ما ينصّ عليه المبدأ نفسه. وإذا ثبت هذا النّقد فسينهار مشروع آير بكامله، لأنّ اعتماده يقوم على أنّ القضيّة ذات المعنى ستجتاز الاختبار.

أمّا ردّ آير على هذا النّقد فيتمثّل بأنّ مبدأ التحقّق صادقٌ بوساطة التّعريف، تمامًا كالمعادلة الرّياضيّة «91×79 =7189»، أيّ إنّه ليس صادقًا بوساطة التّعريف بديهيًّا، لهذا السّبب يُعدّ أمرًا مثيرًا للاهتمام واكتشافًا. لكنّ آير لا يبرهن ممّا استمدّ مبدأ التحقّق، كما لا يقدّم أيّ شيءٍ يعادل الاحتساب الرّياضيّ الذي يمكننا بحسبه التّأكّد ما إذا كان قد توصّل إلى الإجابة الصّحيحة.

وربّما كان مبدأ التحقّق هو مجرّد اقتراحٍ، أي توصيةً ينبغي علينا استعمالها على نحوٍ «ذات معنى» تبعًا لما يشير إليه المبدأ. ولكنْ إن تكن الأمر كذلك فسيكون هذا المبدأ بحسب معاييره عبارةً ميتافيزيقيّةً تساوي التّعبير عن شعورٍ، وهو نوع العبارات الذي سعى آير جاهدًا إلى إزالته من الفلسفة.

هكذا يتّفق الموقفان على أنّ النّقد القائل بأنّ مبدأ التحقّق يدحض ذاته، هو نقدٌ له أثرٌ مدمّرٌ على النّظريّة بكاملها.

تواريخ

1910 وُلد في لندن.

1936 نشر كتاب **اللّغة، والصّدق، والمنطق**.

1989 مات في لندن.

مسرد المصطلحات

الشّعوريّة: وهي النّظريّة القائلة أنّ الأحكام الأخلاقيّة هي تعبيراتٌ عن الشّعور خاليةٌ من المعنى، أي ليست صادقةً ولا كاذبةً.

التّجريبيّ: وهو المستمدّ من التّجربة.

الوضعيّة المنطقيّة: وهو مذهبٌ فلسفيٌّ يدعو إلى الاستعمال الصّارم لمبدأ التحقّق.

ذو معنى: وهو الذي يكون إمّا صادقًا بوساطة التّعريف إمّا قابلاً للتحقّق في المبدأ.

الميتافيزيقا: ويعدّ مصطلحًا سلبيًّا عند آير، حيث يرادف «الهراء».

مشكلة الاستقراء: وهي مشكلة تعليل اعتمادنا الشّائع على التّحليل الاستقرائيّ. فمن النّاحية المنطقيّة ليس لدينا ضمانةٌ أنّ المستقبل سيشبه الماضي، بيد أنّنا نتعامل مع الأمر وكأنّه مسلّمٌ به.

القضيّة: وهي الفكرة التي تعبّر عنها العبارة. فالقضيّة نفسها يمكن التّعبير عنها في لغاتٍ مختلفةٍ.

المشكلة الزّائفة: وهي ليست مشكلةً حقيقيّةً. إنّها ما تمّ اعتباره تقليديًّا مشكلةً ثمّ اتّضح أنّه ليس كذلك.

تحصيل حاصل: وهي العبارة التي تكون صادقةً بالضّرورة نحو «مهما يكون هو يكون» أو «العزّاب كلّهم غير متزوّجين».

مبدأ التّحقّق: وهو اختبارٌ ذو شقّين، إذ يرفض العبارات التي ليست صادقةً بوساطة التّعريف أو قابلةً للتحقّق أو للتّكذيب تجريبيًّا في المبدأ، فيحكم عليها بأنّها خاليةٌ من المعنى.

قراءاتٌ إضافيّةٌ

Stephen Priest *The British Empiricists* (Harmondsworth: Penguin, 1990)

ويضمّ فصلاً عن كتاب آير.

Bryan Magee *Men of Ideas* (Oxford: Oxford University Press, 1988)

ويضمّ مقابلةً مع ألفرد جولز آير.

Oswald Hanfling *Ayer* (London: Phoenix, 1997)

وهو يقدّم نظرةً عامّةً وموجزةً عن فلسفة آير وأهمّيتها.

Ben Rogers *A. J. Ayer: A Life* (London: Vintage, 2000)

تقدّم هذه السّيرة مُدخلاً إلى فلسفة آير في سياق رسمها صورةً مؤثّرةً عن شخصيّة الرّجل.

الفصل السّادس والعشرون: روبن جورج كولنغوود - مبادئ الفنّ

ما هو الفنّ؟ ليس سؤالاً سهل الإجابة عليه. ثمّة العديد من الأشياء المختلفة التي نسمّيها فنًّا، لكنّ بعضها قد لا يستحق هذه التسمية. سيسلّم معظم النّاس بأنّ اللّوحة الذّاتيّة التي رسمها رامبرانت «Rambrandt» وقالبَ الفوغا «Fugue» الموسيقيَّ الذي اعتمده باخ «J. S. Bach» يُعدّان من الفنّ، إنّما ثمّة العديد من الحالات التي قد يكون إطلاق هذه التّسمية عليها أمرًا فيه مبالغةٌ وادّعاءٌ. إذ ليس ثمّة من اتّفاقٍ حول عمل مارسيل دوشوم «Marcel Duchamp» المشهور «فونتان» «Fountain»، وهو مبولةٌ من البورسلان وقّع عليها كلمة «R. Mutt» وعرضها في معرضه الفنّيّ في نيويورك سنة 1917. ويُعدُّ هذا عند البعض مثلًا أساسيًّا عن فنّ القرن العشرين، بينما عند آخرين لم يكن ذلك سوى لفتةٍ إثاريّةٍ أشبه بتعليقٍ نقديٍّ عن المعارض الفنّيّة، أو حتّى نكتةٍ أكثر من كونها عملاً فنّيًّا قائمًا بنفسه.

عندما يطرح النّاس سؤال «ما هو الفنّ؟» فَهُم لا يستفسرون عن طريقة استعمال الكلمة فقط، لأنّ تلك المسألة لن يحلّها تعريفٌ قاموسيٌّ، إنّما عندما يطرحون هذا السّؤال فَهُم غالبًا ما يسعون إلى التعرّف أكثر على الأسئلة المرتبطة بما يجعل شيئًا مستحقًّا تسميته فنًّا، ويعتقدون أنّ تسمية العمل فنًّا يتضمّن امتلاكه قيمةً محدّدةً أو أقلّه قيمةً ممكنةً لنا. أمّا روبن جورج كولنغوود «R. G. Collingwood»، وهو فيلسوفٌ في جامعة أوكسفورد نشط في مرحلة ما بين الحربينِ العالميّتَين، فقد ميّز في كتابه **مبادئ الفنّ** «1938) *The Principles of Art*») بين الأشياء التي نسمّيها فنًّا وبين الأشياء التي تستحقّ أن تُسمّى فنًّا. فالعديد من الأشياء التي ندعوها فنًّا لا تستحقّ إطلاق هذه اللّفظة عليها، أي لا تعدُّ من الفنّ الحقّ «art proper»، بل إنّها من الفنّ المزعوم فنًّا «art so-called». إذ يتضمّن الفنّ الحقّ تعبيرًا محدّدًا عن الشّعور، حيث يوضّح بدقّةٍ في سياق عمليّة التّعبير عن طبيعة الشّعور المعبّر عنه. وعلى الرّغم من أنّ أفلاطون وأرسطوطاليس وأوغسطينوس «Augustine»، وهيغل، وهيوم،

ونيتشه، وغيرهم الكثير من الفلاسفة الكبار قد كتبوا عن الفنون، فقد كان هذا الموضوع الفلسفيّ غير اعتياديّ ليتطرّق إليه فيلسوف بريطانيّ، بخاصّةٍ في الوقت الذي كان كولنغوود يكتب فيه كتابه، أي في ثلاثينات القرن العشرين. وقد استوحى في هذا الإطار معظم أفكاره من الفيلسوف الإيطاليّ بنديتو كروتشي «Benedetto Croce».

من كان روبن جورج كولنغوود؟

كان كولنغوود فيلسوفًا غير اعتياديّ وذا اهتماماتٍ متعدّدةٍ. فقد كتب إلى جانب **مبادئ الفنّ** كتابًا مؤثّرًا آخر حول تاريخ الفلسفة، كما أمضى معظم أوقاته يعمل على الآثار الرّومانيّة في بريطانيا. لقد كان والده رسّامًا ناجحًا، أمّا كولنغوود نفسه فقد رسم لوحاتٍ، وكان ملمًّا بصناعة الفنّ ونظريّته. هكذا أضاف إلمامه بعمل الفنّانين على المقاربة التي اتّخذها في كتابه **مبادئ الفنّ**، حيث يركّز معظم الكتاب على العمليّة الإبداعيّة للفنّان، عوضًا عن تجربة المشاهد مثلاً، على الرّغم من أنّه يتطرّق إلى هذه المسألة أيضًا. كما كان كولنغوود شخصًا غير اعتياديّ في اعتباره أنّ بعض أنواع الفنّ المزعوم فنًّا يمكنها أن تكون مفسدةً أخلاقيًا، وأنّه لا يمكن تحقيق الخلاص الأخلاقيّ إلاّ عبر الفنّ الحقّ.

النّظريّة التّقنيّة في الفنّ

هاجم كولنغوود ما سمّاه النّظريّة التّقنيّة في الفنّ. وقد استخدم هذه التّسميّة للإشارة إلى الفكرة القائلة بأنّ الفنّ هو مجرّد سلسلةٍ من التقنيّات لتحويل العناصر الخامّة على نحوٍ يجعلها تثير استجاباتٍ معيّنةٍ. تتعامل النّظريّة التقنيّة مع الفنّ بوصفه ضربًا من الحرفة «craft»، وتبعًا لهذا الرّأي يغيّر الفنّان مكوّناته لتصبح أمرًا شبيهًا بالمخطّط الذي تمّ تصوّره مسبقًا. إذ يصنع النجّار طاولةً عبر تصميمها أوّلاً، ثمّ يغيّر الموادّ التي يستعملها، كالخشب والمسامير والدّهان واللّصاق لتصبح طاولةً تتطابق مع تصميمه. كذلك يعتبر بعض النّاس الفنّان شخصًا يغيّر موادّ خامةٍ، والتي قد تضمّ الرّسم، أو الكلمات، أو الأصوات، لتصبح أعمالاً فنّيّةً بوساطة التّقنيّة الفنّيّة.

ولكنْ ألا يتضمّن الفنّ حرفةً؟

غالبًا ما حُمّل كولنغوود رأيًا لم يتبنّاه، وتحديدًا الرّأي القائل أنّ الفنّ الحقّ لم يتضمّن حرفةً أو تخطيطًا. فمن البديهيّ أنّ ذلك سيكون موقفًا سخيفًا ومعرّضًا للعديد من الأمثلة المضادّة، مثلاً بينما كان يرسم مايكل أنجلو «Michelangelo» سقف كنيسة سيستين، خطّط من دون شكٍّ لعمله قبل صعوده على الصّقالة، واستخدم تقنيّاتٍ للتلاعب بموادّه الخامّة لتصبح شكلاً تمّ تصوّره مسبقًا، وإن لم يقم بهذا العمل فستكون النّتيجة على الأرجح فوضى أكثر من كونها عملاً فنيًّا عظيمًا. إنّما يذهب كولنغوود إلى أنّ هذا النّوع من الحرفة لا يمكنه أنْ يكون ماهيّة الفنّ، لأنّه لا يتضمّن فنًّا. من النّاحية المبدئيّة يمكن أنْ تتكوّن العديد من الأعمال الفنيّة بكاملها ذهنيًّا، لذلك لا يمكن للحرفة أنْ تكون في صلب ما يجعل الشّيءَ عملاً فنيًّا. والنّموذج الذي أخذه كولنغوود عن الفنّان كان النّحات الذي يطوّع الطّين بين أصابعه فيحوّله تدريجيًّا ليصبح شكل رجلٍ راقصٍ، ولكنّه يقوم بذلك فيما يصمّم شكله، ولا يتّبع خطّةً تمّ تصوّرها مسبقًا لتحويل المادّة الخامّ إلى شكلٍ محدّدٍ ذي ملامحَ واضحةٍ.

وعلى الرّغم من أنّ الفنّانينَ يعرفون أحيانًا ما يُقدمون على فعله قبل الشّروع به، فذلك لا يؤثّر على عملهم كفنّانينَ، في حين أنّ إدراك الحرفيّ بما سيؤول إليه عمله قبل البدء في تركيبه هو أمرٌ أساسيٌّ. إذ يعرف النّجّار متى تكون طاولته منتهيةً، لكنّ الفنّان عادةً ما سيشعر أنّ عمله قد لا يزال بحاجةٍ إلى المزيد من العمل. تصوّر أنّ شخصًا ما عزم على صنع طاولةٍ، فهو حتمًا سيعرف مقاييسها الدّقيقة، والموادّ اللّازمة لتركيبها، وطريقة تركيب القطع المختلفة، وبحسب النّظريّة التّقنيّة في الفنّ ما يقوم به الحرفيّون هو العمل نفسه الذي يقوم به الفنّانونَ. ويرفض كولنغوود هذه النّظريّة، فيعتبر أنّ الفنّانينَ يولدون ولا يُصنعونَ، وأنّ الفنّ ليس مسألة تقنيّةٍ، على الرّغم من واقعة أنّ الكثير من الفنّانين العظماء أو كلّهم كانت لديهم تقنيّاتٌ متطوّرةٌ في مجالاتهم الفنّيّة. وخلاصة رأيه هي أنّ تقنيّاتهم لم تكن السّبب في جعلهم فنّانينَ، وكذلك لم تكن عمليّة تحويل الموادّ الخامّة إلى أشياءَ تمّ تصوّرها مسبقًا ذهنيًّا هي ما جعلت من أعمالهم فنًّا.

الفنّ المزعوم فنًّا

الفنّ السّحريّ

يعزم كولنغوود على التّمييز بين الفنّ المزعوم فنًّا والفنّ الحقّ. وينقسم الفنّ المزعوم فنًّا إلى قسمينِ هما: «الفنّ السّحريّ» «Magic art» و«الفنّ التّرفيهيّ» «Entertainment art». إنّ الفنّ السّحريّ هو نوعٌ من الفنّ الذي يولَّد يتمّ استعماله في الطّقوس الّتي تتضمّن إثارة الشّعور ذي التّأثيرات العمليّة أو الدّينيّة. ويضمّ هذا النّوع، بالإضافة إلى الفنّ الطّقسيّ المهمّ في الثّقافات الأخرى، ثقافتنا الخاصّة بنا، أيّ الموسيقى الوطنيّة، كمثل نشيدَي «Rule Britannia» و«Star-Spangled Banner»، اللّذينِ سيُصنّفان فنًّا سحريًّا بحسب كولنغوود. ولكن لا يُعدّ الفنّ السّحريّ من ضمن الفنّ الحقّ لأنّه ليس سوى وسيلةٍ لتحقيق غايةٍ، أي إنّه سبيلٌ للتّنفيس عن المشاعر على نحوٍ ملائمٍ اجتماعيًّا ينزع إلى الحركة، وقد تمّ وضعه ليخدمَ هذه الغاية. وتكمن قيمة الفنّ السّحريّ عمومًا في قيمته كوسيلةٍ، وهذا ما يختلف تمامًا عن الفنّ الحقّ.

الفنّ التّرفيهيّ

ويعتبر الكثير من النّاس الفنّ التّرفيهيّ شكلاً من أشكال الفنّ الحقّ، لكنّ كولنغوود يرفض هذه الرّأي. فالفنّ التّرفيهيّ، وهو الفنّ الذي تمّ وضعه لترفيهنا، لا يُعدّ من ضمن الفنّ الحقّ. وقد حذّر كولنغوود من تأثيراته المفسدة، فهذا النّوع من الفنّ يثير أنواعًا معيّنةً من الاستجابات الشّعوريّة كالضحك، أو اللّذّة، أو التّسلية، ويقوم بذلك عبر حثّ استجابةٍ، وذلك خلافًا للفنّ الحقّ الذي يتطلّب من الجمهور الدّخول في العمليّة الّتي خاضها الفنّان أثناء توليد عمله الفنّيّ. ويعتبر كولنغوود أنّ هذا النّوع من الفنّ يمكنه أن يكونَ مفسدًا، إذ إنّه مفسدٌ أخلاقيًّا لأنّه يُبعد النّاس عن الحياة، ويوهمهم بأنّ تسليتهم الخاصّة هي الخير الأسمى في العالم، بينما يتطلّب الفنّ الحقّ نوعًا من التّفاعل مع الجمهور، حيث يثير فيهم معرفة الذّات والوعي.

إذن بحسب كولنغوود إنّ الفنّ السّحريّ والفنّ الترفيهيّ هما شكلانِ من الحرفة لا من الفنّ، على الرّغم من تشابهاتهما السّطحيّة مع الفنّ.

الفنّ الحقّ

توضيح المشاعر عبر التّعبير عنها

ليست أهداف كولنغوود سلبيّةً فقط، إذ يقدّم الفيلسوف رؤيةً إيجابيّةً أيضًا عمّا يكونه الفنّ الحقّ، أي الفنّ الذي يستحقّ أن يُدعى فنًّا، كما يشير إلى أنواع الفنّ المزعوم فنًّا التي لا تستحقّ إطلاق لفظة الفنّ عليها. وعادةً ما يبدأ الفنّان بما يصفه كولنغوود بأنّه شعورٌ ناقصٌ «inchoate emotion» يرغب الفنّان في توضيحه، بدلاً من الشّروع في هدفٍ أو مخطّطٍ تمّ تصوّره مسبقًا، والمقصود بالشعور النّاقص هو الشّعور الذي لم يكتمل تشكيله. وتبعًا لكولنغوود إنّ عمليّة توليد العمل الفنّيّ هي في الأساس تعاملٌ مع إحساسٍ أو شعورٍ قلّما فُهِم، وذلك عبر عمليّةٍ قد تتضمّن التّلاعب بوسيطٍ محدّدٍ، كالدّهان أو الفخّار، فيتوضّح تدريجيًا الشّعور. وتُعرف هذه العمليّة بالتّعبير عن الشّعور، ويختلف التّعبير عن الشّعور «expressing an emotion» عن انحراف الشّعور «betraying an emotion». إذا كُنت غاضبًا فإنّ وجهي الأحمر وصوتي المرتفع سيكشفان للآخرين أنّني غاضبٌ، حتّى قبل أن أُدرك ذلك بنفسي، وهذه هي عوارض غضبي، ولكنْ ليس هذا ما يقصده كولنغوود بالتّعبير عن الشّعور. وبمعنى آخر إنّ توليد العمل الفنّيّ هو نوعٌ من الفهم الذاتيّ، أيّ إنّه عمليّة «التّصميم أثناء التّكوين» التي تعدّ ميزة العمل الفنّيّ، وهو تنقيح فهمنا للشّعور المعبّر عنه، أي إنّه طريقةٌ في معرفة ما يكونه الشّعور على نحوٍ دقيقٍ. فالفنّان لا يعرف الشّعور حقًّا إلى حين يتمّ التّعبير عنه فنّيًّا، إذ سيبقى الشّعور مبهمًا وغامضًا. إذن إنّ توليد العمل الفنّيّ هو عمليّة الوعي بشيءٍ كان يدركه الفنّان لاواعيًا إلى حدّ الانتهاء من العمل الفنّيّ.

اختبار الفنّ

عندما ينظر امرؤٌ إلى لوحةٍ يدخل في تجربةٍ شبيهةٍ بتجربة الفنّان أثناء توليد عمله الفنّيّ. إنّ اختبار هذا المرء للعمل الفنّيّ هو بحدّ ذاته تعبيرٌ شعوريٌّ، أي نوعٌ من تلقّي الشّعور نفسه الذي عبّر عنه الفنّان في عمله.

نقد نظريّة الفنّ عند كولنغوود

الماهيّويّة الضّيقة

ثمّة نقدٌ يوجّه إلى مقاربة كولنغوود في تعريف الفنّ وهو أنّها ماهيّويّةٌ «essentialist»، حيث يفترض الفيلسوف أنّ لدى كلّ فنٍّ ماهيّةً، أي ميزةً مشتركةً يعتبرها كولنغوود نوعًا محدّدًا من التّعبير عن الشّعور. لقد حاجج بعض فلاسفة الفنّ اللاّحقينَ أنّه أفضل طريقةٍ لفهم الفنّ تكون على ضوء ما دعاه لودفيغ فيتغنشتاين بالشّبه العائليّ، أي ثمّة شبهٌ بين تلك الأشياء التي نسمّيها فنًّا، ولكنْ ليس ثمّة من ميزةٍ أساسيّةٍ أو كيفيّةٍ واحدةٍ لكي تستحقّ تسميتها فنًّا. وبناءً على ذلك كانت غلطة كولنغوود في التّركيز كثيرًا على فكرة التّعبير عن الشّعور، وهذا ما قاده إلى استثناء من قسم الفنّ الحقّ الكثير من الأمور التي كان يجب أنْ تُعدّ فنًّا، إذ لا يحتاج الفنّ إلى أنْ يكون تعبيرًا على الدّوام، ولو كان كذلك غالبًا. ولقد كانت غلطة كولنغوود في افتراض أنّ لدى الفنون كلّها ميزاتٍ مشتركةً.

وعظٌ مفرطٌ في تفاؤله

تبعًا لكولينغوود ليس الفنّ مسألةً عابرةً، إنّه جزءٌ يسمح للثّقافة بالتقدّم عبر الكشف للجماهير عن أسرار مكنوناتها والسّماح لهم بإعادة تكرار عمليّة التّعبير عبر تفاعلهم مع العمل الفنّيّ. يتبنّى كولينغوود نبرةً ساخرةً في العديد من صفحات **مبادئ الفنّ** تجاه تأثيرات الفنّ المزعوم فنًّا المشتّتة والمفسدة أخلاقيًّا، حيث يهاجم السّينما والرّاديو، وهذا المنحى من الكتاب يبدو الآن قد عفا عليه الزّمن، إذ سيكون مثيرًا للجدل الزّعم في هذه الأيّام أنّه ليس ثمّة من فنٍّ سينمائيٍّ. في آخر سطرٍ من الكتاب يعلن كولنغوود أنّ الفنّ دواءٌ «لأسوء أمراض الذّهن»، ألا وهو إفساد الوعي. ليس الفنّ مجرّد ناحيةٍ ذات قيمةٍ من الحياة بل إنّه ضربٌ من التّرياق للأمراض كلّها، وسيجد الكثير من القرّاء أنّ هذه النّواحي من رؤيته لطبيعة الفنّ مقبولةً ولكنّهم سينفرون من نزعته إلى تحويل الفنّ إلى نوعٍ من المعالجة الأخلاقيّة التّغييريّة للجماهير، أي معالجةٌ قادرةٌ على إنقاذ ثقافةٍ من كارثةٍ أخلاقيّةٍ ونفسيّةٍ. لقد كان كولنغوود يكتب في ثلاثينات القرن العشرين، وذلك قبل الأعمال الوحشيّة للمحرقة اليهوديّة «Holocaust». وقد اقترف هذه الأعمال النّازيّون الذين كانوا قرّاءً مثقّفينَ لأعمال غوتيه «Goethe»، وحضروا على نحوٍ متكرّرٍ حفلات موسيقى

موتسارت «Mozart» وبيتهوفن «Beethoven». لذا إنّ الدّفاع عن الفكرة القائلة أنّ الفنّ يلعب دور الحارس الأخلاقيّ أمرٌ صعبٌ، خصوصًا على ضوء هذه الواقعة.

تواريخ

1889 وُلد في لانكشاير، إنكلترا.

1938 نُشر كتاب **مبادئ الفنّ**.

1943 مات في كومبريا، إنكلترا.

مسرد المصطلحات

الفنّ المزعوم فنًّا: وهو المصطلح الذي يستعمله كولنغوود للإشارة إلى الأشياء التي قد تسمّى فنًّا لكنّها لا تستحقّ التّسميّة.

الفنّ الحقّ: وهو المصطلح الذي يستعمله كولنغوود لتمييز الفنّ عن الفنّ المزعوم فنًّا.

انحراف الشّعور: إبراز الشّعور عبر الفعل أو نبرة الصّوت مثلاً. وهذا يختلف تمامًا عن التّعبير عن الشّعور الذي يتضمّن بحسب كولنغوود نوعًا أكثر تعقيدًا من الوعي الذّاتيّ.

الحرفة: وهي عمليّة تحويل الموادّ الخامّة إلى شيءٍ تمّ تصوّره مسبقًا عبر اتّباع مخطّطٍ أو تصميمٍ. وعادةً ما تتطلّب الحرفة مهاراتٍ يمكن تعليمها وتحسينها.

التّعبير: وهو عمليّة توضيح الشّعور النّاقص.

الشّعور النّاقص: وهو شعورٌ لم يوضّحه التّعبير عنه. رأى كولنغوود أنّ الفنّانين عادةً ما يبدؤون بشعورٍ ناقصٍ ثمّ يوضّحونه ويجعلونه دقيقًا عبر التّفاعل مع وسيطٍ يسمح لهم بالتّعبير عن ذلك الشّعور، وتاليًا يسهّل على الجمهور عمليّة التّعبير عن الشّعور نفسه.

النّظريّة التّقنيّة في الفنّ: وهي النّظريّة التي تساوي الفنّ بالحرفة.

قراءاتٌ إضافيّةٌ

R.G. Collingwood *An Autobiography* (Oxford: Clarendon, 1982).

وهو سيرةٌ ذاتيّةٌ موجزةٌ وسهلة القراءة نُشرت أوّل مرّةٍ سنة 1939.

Patrick Derham and John Taylor (eds) *Cultural Olympians: Rugby School's Intellectual and Spiritual Leaders* (Buckingham: University of Buckingham Press)

وهو يضمّ مقالةً شاملةً عن كولنغوود.

Aaron Ridley *R.G. Collingwood* (London: phoenix, 1998).

وهو دراسةٌ ممتازةٌ وموجزةٌ تناصر نظريّة كولنغوود في الفنّ.

Nigel Warburton *The Art Question* (London: Routledge, 2003)

وهو كتابٌ يتناول سؤال «ما هو الفنّ؟» ويضمّ فصلاً عن نظريّة كولنغوود.

الفصل السّابع والعشرون: جون بول سارتر - الكينونة والعدم

إنّ كتاب **الكينونة والعدم** «*Being and Nothingness*» هو إنجيل الوجوديّة. وعلى الرّغم من أهمّيّة مكانته في الحركة التي اجتاحت أوروبا وأميركا الشماليّة في السّنين التي تلت الحرب العالميّة الثانية فالكتاب غامضٌ على نحوٍ مفاجئٍ، حيث تمكّن قلّةٌ من وجوديّي المقاهي من قراءته وفهم معظمه. وخصوصًا يصعب عليك فهم المقدّمة إنْ لم تكن ملمًّا بالفلسفة القارّيّة «continental philosophy». وعلى الرّغم من مشاعر فقدان الأمل التي يشعر بها كلّ الذين حاولوا قراءة الكتاب أوّل مرّةٍ من الغلاف للجلدة فالأمر لا يزال يستحقّ المحاولة. إنّ **الكينونة والعدم** هو إحدى الكتب الفلسفيّة القليلة التي كُتبت في ذلك القرن والتي تتطرّق بحقٍّ إلى الأسئلة المحوريّة حول الوضع البشريّ، إذ يستطيع الكتاب أنْ يكون منوّرًا ومبهجًا عند قراءة مقاطعه السّهلة. كما أنّ تجربة سارتر كروائيٍّ وكاتبٍ مسرحيٍّ بارزةٌ في الأوصاف التي يقدّمها للحالات المحدّدة التي تشكّل جزءًا أساسيًّا من الكتاب.

يمكن تلخيص الموضوع المحوريّ **للكينونة والعدم** بالجملة الآتية: «إنّ طبيعة الوعي هو أنْ يكون ما ليس هو عليه، وألّا يكون ما هو عليه، في الوقت نفسه». وقد تبدو هذه الجملة للوهلة الأولى ضربًا من التّعامق «pseudoprofundity» لكنّها في الواقع خلاصة جواب سارتر لسؤال ما يعني كونك إنسانًا. أمّا المعنى الكامل لهذه الجملة فسيتوضّح في سياق هذا الفصل.

المقاربة الظّاهراتيّة

ثمّة ميزةٌ متميّزةٌ في كتابة سارتر في **الكينونة والعدم** وهو أنّه يركّز على الحالات الواقعيّة أو المتخيّلة، فيطيل في وصفها. وهذا الأمر ليس ضربًا من المراوغة الأسلوبيّة بل إنّه من ميزات المقاربة الظّاهراتيّة «phenomenological approach» التي انتهجها سارتر، إذ تأثّر

بالفيلسوف إدموند هوسرل «1859) «Edmund Husserl-1938).
فقد اعتبر هوسرل أنّه عبر وصف محتويات الوعي ووضع الأسئلة المرتبطة بحقيقة وجود كلّ ما يظهر للوعي جانبًا، يمكننا التّوصّل إلى بصيرةٍ في ماهيّة الأشياء. بالنّسبة لهوسرل يكمن جزءٌ أساسيٌّ من الفلسفة في الوصف، أي علينا وصف تجاربنا ولا التفكّر تجريديًّا.

يسلّم سارتر بهذا الجانب من فكر هوسرل لكنّه يرفض فكرته القائلة بأنّ محتويات وعينا تكشف عن الطّبيعة الأساسيّة لما يتمّ التّفكير فيه. لذلك يعني المنهج الظّاهراتيّ عمليًّا عند سارتر التّركيز على الحياة كما يتمّ عيشها والشعور بها بدلاً من التّركيز على البشر كما وصفهم العلم أو علم النّفس التّجريبيّ «empirical psychology». والنّتيجة مزيجٌ غريبٌ من النّقاش المجرّد المتقاطع مع السيناريوهات والأوصاف الرّوائيّة الحيّة.

الكينونة

يقوم كتاب **الكينونة والعدم** كلّه على تمييزٍ أساسيٍّ بين أشكال الوجود المختلفة. ويثير سارتر الانتباه إلى الاختلاف القائم بين الكينونة الواعية من جهةٍ وبين الكينونة اللّاواعية من جهةٍ أخرى، فيسمّي الأوّل «الوجود لذاته» «being for-itself»، أمّا الثّاني فيدعوه «الوجود في ذاته» «-being in itself». إنّ الوجود لذاته هو الوجود الذي يختبره البشر، ومعظم الكتاب مخصّصٌ لاستكشاف ميزاته الرّئيسة. ولكن ما يدعو للتأسّف هو أنّ سارتر لا يوفّر جوابًا ما إذا كانت الحيوانات غير البشريّة يمكنها عقلانيًّا أن تصنّف أمثلةً عن الوجود لذاته أم لا. وبمقابل ذلك إنّ الوجود في ذاته هو وجود الأشياء اللاواعية كمثل الحجارة على الشاطئ.

العدم

إنّ العدم «nothingness»، كما يقترح عنوان الكتاب، يلعب دورًا محوريًّا في عمل سارتر، حيث يعتبر الوعي البشريّ فجوةً في صلب وجودنا، أي إنّه عدمٌ. فالوعي هو دائمًا وعي شيءٍ ما، فلا يكون ذاته أبدًا. إنّه ما يسمح لنا بإسقاط أنفسنا في المستقبل وإعادة تقييم ماضينا.

نختبر العدم الفعليّ عندما ندرك غياب شيءٍ ما. مثلاً، قد تتّفق مع

صديقك بيار على الالتقاء في المقهى السّاعة الرّابعة، وإذ بك تصل متأخّرًا ربع ساعةٍ ولا تجده. لكنّك مدركٌ بوجوده بصفته ناقصًا، أي غائبًا لأنّك تتوقّع رؤيته. والأمر مختلفٌ تمامًا عن غياب محمّد علي عن المقهى مثلاً، لأنّك لم تتّفق على رؤيته هناك، أي باستطاعتك لعب لعبةٍ فكريّةٍ عبر ذكر كلّ الذين لم يكونوا في المقهى، لكنّ غياب بيار في هذه الحالة ستشعر به على أنّه نقصانٌ لأنّك فقط تتوقّع رؤية بيار. وهذه الظّاهرة، أي قدرة الوعي البشريّ في رؤية الأشياء على أنّها مفقودةٌ، هي جزءٌ ممّا يسمّيه سارتر تعالي الوعي «transcendence of consciousness»، وهو مرتبطٌ بفكرته عن الحرّيّة، لأنّ ما يكشف لنا عن عالمٍ طافحٍ بالاحتمالات هو قدرتنا على رؤية الأشياء كونها غير محقّقةٍ فعليًّا أو تتطلّب التّحقيق. وربّما في بعض الحالات قد تكشف لنا تلك القدرة عن هذا العالم، بينما تكشف في الحالات الأخرى عن نوعٍ محدّدٍ من خداع الذّات يدعوه سارتر «الإيمان المزيّف» «bad faith»، حيث لا ندع لأنفسنا إدراك المدى الحقيقيّ لحرّيّتنا.

الحرّيّة

يعتقد سارتر أنّ لدى البشر إرادةً حرّةً. فالوعي فارغٌ لا يحدّد ما نختاره. لسنا مقيّدين بالخيارات التي اتّخذناها في الماضي على الرّغم من أنّنا قد نشعر كذلك. إنّنا أحرارٌ في اختيار ما نتمنّاه. وصحيحٌ أنّ العالم لن يسمح لنا دائمًا في تحقيق أمنياتنا، لكنّ ذلك شبيهٌ تمامًا بوقائع متى ولدنا ومن هم أهلنا، أي إنّه جانبٌ ممّا يسمّيه سارتر «الوقائعيّة» «facticity»، أي جوانب حياتنا التي تُعطى لنا. وعلى الرّغم من أنّنا لا نستطيع تغيير هذه الأمور يمكننا اختيار تغيير موقفنا تجاهها.

يتّخذ سارتر موقفًا متطرّفًا من مسألة الحرّيّة الفرديّة فيتجاهل أيّة نظريّةٍ تقترح أنّ البشر تكوّنهم جيناتهم وتربيتهم. بالنّسبة لسارتر يتميّز البشر بقدرتهم في اختيار ما يكونون عليه. ولكنّه يشير إلى أنّ الأشياء ليست بسيطةً بقدر ما تبدو عليه، فالوعي البشريّ دائمًا يتغازل مع الإيمان المزيّف الذي يقبع في أسفل إنكارنا لحرّيّتنا.

الإيمان المزيّف

يُحتفى بمعالجة سارتر لمسألة الايمان المزيّف على أنّها من المقاطع الكلاسيكيّة في فلسفة القرن العشرين، حيث تجتمع بنجاحٍ مهاراته كفيلسوفٍ وعالم نفسٍ وروائيٍّ. كذلك يثمر منهجه الظّاهراتيّ على نحوٍ أخفقت فيه المعالجات الفلسفيّة المجرّدة العاقرة لمسألة خداع الذّات.

من المهمّ أن ندرك أنّ سارتر ليس مهتمًّا بخداع الذّات كموضوعٍ فلسفيٍّ عامٍّ، لأنّ الإيمان المزيّف هو ضربٌ محدّدٌ من خداع الذّات، ولا يُفهم إلاّ من ضمن نظريّة الإرادة الحرّة. إنّ الإيمان المزيّف هو كذبةٌ يلقيها المرء على نفسه كمهربٍ من الحرّيّة، إنّه حالةٌ ينطفئ فيها الوعي البشريّ.

خذ المَثل الذي قدّمه سارتر عن امرأةٍ في موعدها الأوّل مع رجلٍ يضمر نوايا جنسيّةً نحوها. فهي تدرك طبيعة اهتمامه لكنّها تنكر هذه الطّبيعة على نفسها، فتكذب على نفسها بشأن معنى بعض التّعليقات كمثل قوله لها «أجدك جذّابةً!»، وتحوّلها إلى مجاملاتٍ بريئةٍ وغير جنسيّةٍ. لكنّه يمسك بيدها لاحقًا، فإن تركت يدها بيده فسيعني ذلك مغازلتها له، أمّا إذا سحبت يدها بعيدًا عن يده فسيشير ذلك إلى «قطع الانسجام المتوتّر وغير المستقرّ الذي أعطى هذه السّاعة سحرها». ماذا ستفعل إذن؟ تترك يدها معه جامدةً، فلا توافق ولا تقاوم، بينما تتحدّث بعلوّ شأنٍ عن حياتها فتركّز على نفسها كشخصيّةٍ لا كجسدٍ. إنّها امرأةٌ في إيمانٍ مزيّفٍ لأنّها تخدع نفسها حول طبيعة نوايا الرّجل. إذ تدّعي لنفسها أنّه مهتمٌّ بفكرها لكي تتجنّب الاعتراف بإمكانيّة أنّها قد تبادله رغبته. كما إنّها في إيمانٍ مزيّفٍ لأنّها تنكر أنّها موجودةٌ في جسدها وبذلك تنكر حرّيّتها في التّصرّف، كما تنكر مسؤوليّتها تجاه تصرّفاتها. فتحاول أن تجعل من يدها ما هو في ذاته بدلاً من تقبّل حقيقة أنّ يدها هي التي تمسك بيده.

أمّا المثل الأشهر لسارتر عن الإيمان المزيّف فهو مثل نادل المقهى. يبدو هذا النّادل محدّدٌ بدوره كنادلٍ، فيبدو الأمر وكأنّه يلعب دورًا حيث يبالغ في حركاته، أي في طريقة انحنائه نحو الزّبون أو في توازنه أثناء حمله الصّواني. فالأمر أشبه باحتفالٍ أو برقصةٍ متكلّفةٍ. ويشير سارتر إلى أنّ هذا النّادل على الرّغم من جهده في لعب دوره بإتقانٍ لا يمكنه أن يكون نادلاً، تمامًا مثلما تكون المحبرة محبرةً. لا يمكن لما هو لذاته بفعل إرادةٍ أن يتحوّل إلى ما هو في ذاته (ربّما إذا انتحر). ويشخّص سارتر حالة النّادل بأنّه شخصٌ يحاول إنكار

حريّته كأن لم يكن لديه خيار البقاء في السرير بدلاً من النّهوض السّاعة الخامسة، حتّى لو عنى ذلك طرده من عمله. إنّ حركاته الميكانيكيّة تخون رغبته في أن يكون ما لا يمكن أن يكونه، أي ما هو في ذاته. إذن إنّ النّادل في إيمانٍ مزيّفٍ لأنّه يخدع نفسه بشأن حدود حريّته.

وفي إطار مثلٍ مختلفٍ يصف سارتر رجلاً مثليًا لن يعترف لصديقه أو لنفسه بمثليّته. فعلاً إنّ نمط سلوكه هو نمط سلوك مثليٍّ. وعندما يزعم الأخير بأنّه لا **يكون** مثليًّا، يلعب على معنيينِ للفظة «يكون». فبرأيه لا يمكنه أنْ يكون مثليًّا لأنّ الماضي لا يحدّد الفرد على النّحو الذي يكون فيه الرّجل الأصهب أصهبَ. ولأنّه وجودٌ لذاته لا يمكنه جعل شخصيّته وجودًا في ذاته. ولكنْ نظرًا لسلوكه السّابق من الواضح أنّه **يكون** شخصًا مثليًّا، أي لقد كانت علاقته الجنسيّة السّابقة مع الرّجال. فالجواب الصّريح على سؤال «هل أنت مثليٌّ؟» سيكون «بمعنًى لا، وبمعنًى آخر نعم.»

يطلب منه أصدقائه أن يكون صريحًا وأنْ يعلن عن مثليّته. لكنّ أصدقاءه هم في إيمان-مزيّفٍ مثله تمامًا، لأنّ طلب الصّراحة هو دعوةٌ لجعل نفسك ما هو في ذاته، أي إنكار حرّيّتك على التّصرّف في المستقبل على نحوٍ مغايرٍ عن الطّريقة التي تصرّفت بها في الماضي. إذن إنّ الصّراحة نفسها ضربٌ من الإيمان المزيّف.

يشير مصطلح «الإيمان المزيّف» إلى أنّه ثمّة أمرٌ سيّئٌ بشأن كون المرء في تلك الحالة، أي قد يكون ثمّة من مشكلةٍ أخلاقيّةٍ. كما يقترح المصطلح أنّ الأصالة، وهي الحالة التي تقابل الإيمان المزيّف، قد تكون فضيلةً. ولكن تتّجه مقاربة سارتر في **الكينونة والعدم** إلى الوصف لا إطلاق الحكم، أي ليس الكتاب قائمة توجيهاتٍ عن طريقة العيش بل شرحًا عمّا يكونه الشّعور في العيش. وقد وَعَد سارتر بكتابة تتمّةٍ **للكينونة والعدم** حيث سيعرض فيها علم الأخلاق الوجوديّ، لكنّه لم ينشر هذا الكتاب أبدًا. على الرّغم من ذلك من الصّعب قراءة نظرة سارتر للإيمان المزيّف من دون الاستنتاج أنّ سارتر نفسه اعتبر الإيمان المزيّف حالةً مُلامةً لأنّها إنكارٌ لما نكون عليه حقًّا، أي كوننا أفرادًا أحرارًا.

يصبح الإيمان المزيّف محتملاً بسبب تعالي ووقائعيّة البشر. يشير التّعالي «transcendence» إلى قدرتنا في التّفكير في ما وراء وقائع ما يحدث الآن وإسقاط أنفسنا في احتمالاتٍ مستقبليّةٍ، أمّا الوقائعيّة فتشير إلى وقائع ماضينا ووقائع ما يحدث الآن، أي كلّ ما هو معطى لوجودنا

والذي لا يمكننا تغييره بإرادتنا. نبقي أنفسنا في إيمانٍ مزيّفٍ عبر فصل تعالينا عن وقائعيّتنا، وعبر اعتبار أنفسنا إمّا مختلفين تمامًا عن أجسامنا (أي إنكار جانبٍ من واقائعيّتنا، كما فعلت المرأة في موعدها الغراميّ) وإمّا عبر اعتبار أنفسنا مختلفينَ تمامًا عن احتمالاتنا (أي الادّعاء بأنّنا ما هو في ذاته، كما فعل نادل المقهى).

يذهب نقاش التّعالي والوقائعيّة إلى حدّ تفسير معنى الجملة التي تتناول الوعي المذكورة في أوّل هذا الفصل: «إنّ طبيعة الوعي هو أن يكون ما ليس هو عليه، وألّا يكون ما هو عليه، في الوقت نفسه». إنّنا احتمالاتنا، وتعالينا، فلسنا ما نكون عليه الآن بل ما قد نصبح عليه (أي إنّ الوعي «يكون ما ليس هو عليه»). وعلى الرّغم من ذلك لسنا وقائعيّتنا، أي لسنا نتاج مكان ولادتنا، وطريقة تربيتنا، ولون شعرنا، ومدى طولنا وذكائنا، وهكذا دواليك.

نقد فرويد

باستطاعة نظريّة فرويد في الوعي توفير شرحٍ ملائمٍ لسارتر حول سؤال كيف يستطيع الفرد الكذب على نفسه. وبحسب فرويد إنّ النّفس منقسمةٌ إلى جزأين: الوعي واللاّوعي. إنّ الدّوافع والأفكار اللاّواعية تُكبت وتتغيّر قبل دخولها الوعي. فالرّقيب يكبت بعض الأفكار ويسمح للأفكار الأخرى بالظّهور في الوعي في هيئةٍ متنكّرةٍ، وتحديدًا في هيئة الأحلام أو ما يسمّى «الهفوات الفرويديّة» «Freudian slips». وغالبًا ما يتحدّث المحلّلون النّفسيّون عن مقاومة المرضى لبعض التّأويلات التي تقرب من الحقيقة؛ هذه المقاومة سبّبها الرّقيب. إذا سلّم سارتر بالنّظرة الفرويديّة كان بمقدوره تفسير الإيمان المزيّف بأنّه ينشأ من اعتقاداتٍ لاواعيةٍ ومن إنكارها الواعي. وبناءً على هذا النّموذج إنّ الذّهن البشريّ منقسمٌ في أساسه، ويعادل شخصينِ تقريبًا، لذلك من السّهل نسبيًّا فهم كيف يمكن للمرء الكذب على نفسه وتصديق كذبته، إذ سيبدو الأمر وكأنّ اللاّوعي يكذب على الوعي.

ينتقد سارتر الصّورة الفرويديّة للذّهن، فيحاجج أنّه إذا ثمّة من رقيبٍ بين الجانب اللاّواعي وبين الجانب الواعي من ذهننا فعلى هذا الرّقيب أنْ يكون واعيًا بالجانبينِ. لكي يؤدّيَ الرّقيب وظيفته بنجاحٍ لا بدّ أنْ يعرف ما يكمن في الذّهن اللاّواعي كي يكبتّه أو يغيّره. إذا كان الرّقيب جزءًا من

اللاّوعي فسيكون ثمّة وعيٌ من ضمن اللاّوعي. وهذا ما سيترك الفرويديّ في الموقف السّخيف القائل بأنّ الرّقيب الواعي جزءٌ من الذّهن، حيث يعي ما في اللاّوعي، وذلك لكي يبدو أنّه غير واعٍ بما يكمن في اللاّوعي (أي لكي يكبت معرفته كلّها باللاّوعي). بمعنى آخر سيجد الرّقيب نفسه في إيمانٍ مزيّفٍ. إذن ستبقى مشكلة كيف يستطيع الإيمان المزيّف أن يكون ممكنًا مشكلةً قائمةً عند الفرويديّ، فمفهوم اللاّوعي لا يقدّم حلاًّ لأنّ المشكلة انتقلت إلى الرّقيب.

العار

إنّ العار شعورٌ يثير اهتمام سارتر خصوصًا لأنّه يكشف عن علاقتنا بالآخرين، أو بـ«الآخر» «the Other» على حدّ تعبير سارتر. مثلاً، ألحظُ رجلاً يمشي بين مقاعد المنتزه، وإنّ إدراكي له بصفته ما هو لذاته آخر يدفعني إلى إدراك تجربتي للمنتزه؛ فجأةً أدرك واقعة أنّه يرى العشب والمقاعد من منظور وعيه، وهو أمرٌ ليس متاحًا مباشرةً لي. فالأمر أشبه وكأنّ الآخر يسرق العالم منّي، إذ اهتزّت ثقة موقعي في مركز عالمي.

يصبح تأثير الآخرين على وعينا أكثر وضوحًا عندما ندرك أنّنا مراقبون. عندما يراني الآخر فهو يجبرني على أن أعيَ نفسي كموضوعٍ يراه شخصًا آخر، على نحو المثل المذكور في **الكينونة والعدم**: إذ تدفعني الغيرة إلى النّظر من مفتاح الباب لمعرفة ما يحدث في الجهة الأخرى. إنّني منغمسٌ تمامًا في ما أراه. ففي هذا الحالة من الوعي، والذي يسمّيه سارتر الوعي اللاّنظريّ «non-thetic consciousness» أو ما قبل التأمّليّ «pre-reflective»، لا أعي ذاتي كذاتٍ إنّما أعي ما أراه أو أفكّر فيه، فكأنّ ذهني بكامله قائمٌ في الغرفة خلف الباب.

فجأةً أسمع دعسات أقدامٍ في القاعة خلفي، وأعي أنّه ثمّة أحدٌ ما ينظر إليّ، فأشعر بالعار بأنّ ذاك الشّخص الآخر أطلق حكمًا عليّ. وهذا ما سيدفعني نحو إدراك نفسي كموضوعٍ يراه وعيٌ آخر، أي عندما تحوّلني نظرة هذا الشّخص الآخر إلى موضوعٍ أفقد حرّيّتي.

الحب

وفي الحبّ أيضًا ثمّة خطر فقدان حرّيّتنا. بالنّسبة إلى سارتر إنّ الحبّ هو نوعٌ من النّزاع، أي إنّه صراعٌ لاستعباد الآخر من دون أنْ تصبح مستعبدًا. لكنّ الحبيب لا يريد ببساطةٍ أنْ يستحوذَ على الآخر بل أن يكون مرغوبًا أيضًا، لذلك يحتاج من محبوبه أنْ يكون حـرًّا. إنّ لعبة إرادة الأحباب المعقّدة يمكنها أنْ تقودَ نحو المازوشيّة «masochism»، أي رغبتك في أن تكون موضوعًا لحبيبك. ولكنْ حتّى في المازوشيّة إنّ استحالة تحويل نفسك إلى ما هو في ذاته أمرٌ بديهيٌ. خلافًا لذلك إنّ السّاديّة «sadism» التي تغازل فكرة تحويل الشّخص الآخر إلى جسدٍ محضٍ هي عقيمةٌ أيضًا في أهدافها. إذ تُظهر نظرةٌ في عينَي الآخر أنّه موجودٌ بوصفه فردًا حرًّا وأنّ الاستعباد الكامل لحرّيّته ليس ممكنًا.

موتي

يمكن أنْ تجذبنا فكرة اعتبار الموت جزءًا من الحياة، كأنّه آخر وترٍ من اللّحن الذي يغطي معنًى لما مضى قبله. يرفض سارتر هذا الرّأي، فيعتبر أنّ الموتَ سخيفٌ، أي ليس لديه معنى إطلاقًا. إذ يُستحال عليك في كلّ حالةٍ تقريبًا أنْ تكونَ متأكّدًا تمام التأكّد متى ستموت. ودائمًا ما يكون الموت المفاجئ احتمالاً، لكنّه ليس **احتمالي**، والحقّ أنّه إزالة احتمالاتي كلّها، بمعنى أنّه يزيل ما يجعلني إنسانًا، ألا وهو قدرتي في إسقاط نفسي في المستقبل. إذ يأخذ منّي المعنى، لأنّ المعنى الوحيد التي تملكه حياتي هو المعنى الذي أختار أنْ أعطيه لها. نصبح في الموت «فريسةً للأحياء»، وما يعنيه سارتر بذلك هو أنّنا فيما نعيش نختار معنى تصرّفاتنا، ولكنْ عند موتنا تؤوّل تصرّفاتنا كلّها، والآخرون هم من يعطونها المعنى، فنكفّ عن امتلاك أيّ مسؤوليّةٍ تجاهها، ويستطيع الآخرون فعل ما يشاؤون بها.

التّحليل النّفسيّ الوجوديّ

كما رأينا سابقًا يرفض سارتر تلقائيًّا الفكرة القائلة أنّه ثمّة انقسام بين الذّهن اللّاواعي وبين الذّهن الواعي. إذ يرغب باستبدال التّحليل النّفسيّ الفرويديّ بمقاربته للذّهن القائمة على الحرّيّة والتي يسمّيها «التّحليل

التّفسيّ الوجوديّ «existential psychoanalysis». ويشكّل مفهوم الخيار الأساسيّ للكينونة، أو المشروع الأساسيّ «original project»، محور هذه المقاربة، إذ إنّه المركز الذي على أساسه ينظّم كلُّ واحدٍ منّا شخصيّته، أي الخيار الذي نتّخذه عمّا نكونه نحن أساسيًّا. إنّ غاية التّحليل النّفسيّ الوجوديّ هو إبراز المشروع الأساسيّ، وهو الخيار الذي سيُبنى عليه كلّ خيارٍ لاحقٍ عند الفرد. ويختلف التّحليل النّفسيّ الوجوديّ عن المقاربات الأخرى في علم النّفس، إذ يجعل الفرد مسؤولاً كاملاً عن خياره في الكينونة. فبحسب سارتر نحن لسنا ببساطةٍ نتاج المجتمع أو جيناتنا، بل إنّنا نتاج خياراتنا، وهذا ما يجعلنا بشرًا.

نقد الكينونة والعدم

يبالغ في تقدير الحرّيّة البشريّة

ثمّة نقدٌ رئيسٌ يوجّه إلى وجوديّة سارتر وهي أنّها تفترض مسبقًا وجود درجةٍ من الحرّيّة لا يملكها البشر في الواقع. فيكتب سارتر أحيانًا وكأنّنا نستطيع اختيار أن نكونَ أيّ شيءٍ، وكأنّه يمكننا التّفكير في ما وراء القيود التي فرضتها علينا حالتنا الاجتماعيّة وتربيتنا. نتّخذ الخيارات التي نتّخذها بسبب ما نحن عليه، ونكون على ما نحن عليه بسبب ما حدث لنا. ينحصر تركيز سارتر كلّه تقريبًا بالفرد والخيارات التي يتّخذها بدلاً من السّياق الاجتماعيّ الذي يعيش فيه الأفراد. وبالنّسبة للعديد من النّاس إنّ الضّغوطات الاجتماعيّة والسّياسيّة والاقتصاديّة مقيّدةٌ أكثر بكثيرٍ ممّا يظنّه سارتر.

لكنّ هذا النّوع من النّقد الحتميّ لن يحبط عزيمة سارتر، إذ يستطيع الأخير إنكار أنّه صحيحٌ، وربّما سيقترح عليك أنْ تفكّر في تجربتك وأن تلحظ ما إذا كان الأمر صحيحًا في حياتك أم لا، أو إنّ تبنّيه هو ضربٌ من الإيمان المزيّف لمواجهة الحرّيّة المتطرّفة. وقد يتمثّل الرّدّ على ذلك بأنّ الشّعور بالحرّيّة ليس بالضّرورة مشابهًا لكونك حرًّا، إذ قد نملك وهم الإرادة الحرّة. وربّما قد تكون أفعالنا كلّها محدّدةً بما حدث لنا، بينما لا نزال نشعر ضلالةً بأنّنا اخترناها بحرّيّةٍ.

هل هو متشائمٌ جدًّا؟

على الرّغم من أنّ معالجة سارتر لمسألة الحرّيّة البشريّة قد تكون مفرطةً في تفاؤلها فإنّ رؤيته للعلاقات البشريّة متشائمةٌ إلى حدّ التّطرّف. إذ دائمًا ما نقف على طرف إمّا تحويل الآخر إلى موضوعٍ، أي ما هو في ذاته، وإمّا محاولة تحويل أنفسنا إلى موضوعاتٍ لذلك الآخر. ويذهب سارتر بعيدًا إلى حدّ وصف البشريّة بأنّها «شغفٌ لا فائدةَ منه»، ولعلّه وصفٌ كئيبٌ لإجابة ما يعني أنْ تكونَ إنسانًا. ولكنْ لا يشاطر سارتر هذا الرّأي. ودفاعًا عنه لا بدّ بالإقرار أنّ نظرته في الحرّيّة وللإيمان المزيّف لها أثرٌ تحرّريٌّ وتأثيرٌ مباشرٌ على حياة العديد من القرّاء، حيث يتحمّلون مسؤوليّة ما هم عليه عوضًا عن محاولة العثور على أعذارٍ لإخفاقهم في تحقيق ما يريدونه في حياتهم.

تواريخ

1905 وُلد في باريس.

1943 نَشَر كتاب **الكينونة والعدم**.

1980 مات في باريس.

مسرد المصطلحات

الإيمان المزيّف: نوعٌ محدّدٌ من خداع الذّات يتضمّن إنكارك لحرّيّتك.

الوجود لذاته: المصطلح الذي يستعمله سارتر للإشارة إلى أيّ كائنٍ قادرٍ على الوعي الذّاتيّ.

الوجود في ذاته: وهو المصطلح الذي يستعمله سارتر للإشارة إلى الموضوعات الجامدة وكلّ ما يفتقر إلى الوعي الذّاتيّ.

الوجوديّة: حركةٌ فلسفيّةٌ تقوم على اعتقاد أنّ الوجود يسبق الماهيّة عند الكائنات الواعية. ولمزيدٍ من الشّرح حول هذا الموضوع راجع الفصل التّالي.

الوقائعيّة: وهي الأشياء المعطاة التي لا يمكن تغييرها، كمثل مكان ولادتك وهويّة أهلك.

الوعي اللّانظريّ: وهو وعيك بأمرٍ ما من دون إدراكك أنّك واعٍ.

المشروع الأساسيّ: وهو الخيار الأساسيّ الذي تتّخذه في توجّهك في الحياة، وهو الخيار الذي يلوّن معظم خياراتك الأخرى.

المقاربة الظّاهراتيّة: مقاربةٌ فلسفيّةٌ قامت على الفكرة القائلة أنّه إذا قدّمت وصفًا دقيقًا لتجربتك فسيكشف ذلك بطريقةٍ ما عن ماهيّة الأشياء التي تختبرها.

التّعالي: وهو قدرةُ ما هو لذاته في إسقاط نفسه في المستقبل.

قراءاتٌ إضافيّةٌ

Donald Palmer *Sartre for Beginners* (London: Writers and Readers, 1995)

وهو مُدخلٌ سهل القراءة إلى عمل سارتر مكتوبٌ في هيئة قصصٍ مصوّرةٍ.

Arthur C. Danto *Sartre* (London: Fontana Modern Masters series, 1975)

وهو يوفّر نظرةً عامّةً إلى المواضيع الرّئيسة عند سارتر.

Joseph P. Catalano *A Commentary on Jean-Paul Sartre's Being and Nothingness* (Chicago: University of Chicago Press. 1980)

إنّه كتابٌ مفيدٌ حيث يقدّم شرحًا مفصّلاً عن **الكينونة والعدم**، وعلى الرّغم من صعوبته في بعض المواضع إلاّ أنّه ليس صعبًا بقدر الكتاب الذي يشرحه.

Gregory McCulloch *Using Sartre: An Analytical Introduction to Early Sartrean Themes* (London: Routledge, 1994)

يقدّم مُدخلاً ديناميكيًا إلى بعض أفكار سارتر الرّئيسة في **الكينونة والعدم**.

Eric Matthews *Twentieth Century French Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1996)

يضع سارتر في سياق التّقليد الفلسفيّ الفرنسيّ. كما يقدّم شرحًا واضحًا وشيّقًا عن عددٍ من الفلاسفة المعروفين بصعوبة أعمالهم.

Annie Cohen-Solal *Sartre: A Life* (London: Heinemann, 1987) and Ronald Hayman *Writing Against: A Biography of Sartre* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1986)

وهما سيرتان رائعتان لحياة سارتر كاملها.

Jean-Paul Sartre *Words* (Harmondsworth: Penguin, 1967)

وهي السّيرة الذّاتيّة لجان بول سارتر.

الفصل الثّامن والعشرون: جون بول سارتر - الوجوديّة والإنسانويّة

إنّ السّقوط «abandonment»، والقلق «anguish»، واليأس «despair» مفاهيم محوريّةٌ في محاضرة جون بول سارتر العامّة «L'Existentialisme est un humanisme» (وترجمتها الحرفيّة «الوجوديّة مذهبٌ إنسانويّ»). إنّ المحاضرة التي ألقيت لأوّل مرّةٍ في باريس في أكتوبر 1945، ثمّ تُرجمت إلى الإنجليزيّة ونُشرت ككتابٍ صغيرٍ تحت عنوان «**الوجوديّة والإنسانويّة**» «Existentialism and Humanism» هي من أكثر الأعمال الفلسفيّة المقروءة. لكنّ سارتر ندم لاحقًا على نشرها. وعلى الرّغم من عيوب الكتاب فلا يزال قادرًا على إثارة المخيّلة وتقديم بصيرةٍ أصيلةٍ في مسائل الخيار البشريّ والمسؤوليّة. كما إنّه صلة وصلٍ لعمل سارتر الأكثر تعقيدًا **الكينونة والعدم**.

ألقى سارتر محاضرته عن الوجوديّة في أعقاب الاحتلال النازيّ لباريس. لقد كان زمنًا حيث خرج فيه النّاس مؤخّرًا من حالةٍ لم يستطيعوا فيها تجنّب مسائل النّزاهة والخيانة والالتزام في علاقتهم بالاحتلال وبالحركات المقاومة وكذلك بحكومة فيشي. فقد كان سارتر نفسه سجين حربٍ قبل العودة إلى باريس المحتلّة حيث أمضى معظم زمن الحرب فيها. بيد أنّ العديد من أفكار سارتر لا تزال تحمل تأثيرًا مباشرًا على كلّ من يتّجه إلى تقرير ما يريد فعله وكونه في الحاضر.

ما هي الوجوديّة؟

إنّ الوجوديّة هي حركةٌ فلسفيّةٌ أثّرت على العديد من الفنون، كما كان لها تأثيرٌ على الفلسفة وعلم النّفس. إنّ غابريال مارسيل «Gabriel Marcel» هو أوّل من ولّد مصطلح «الوجوديّ» «existentialist» في أثناء كلامه عن سارتر، وأخذ الأمر سبع سنواتٍ ليتبنّى سارتر هذا المصطلح.

يختلف الوجوديّون في اعتقاداتهم، وما يقترحه سارتر في **الوجوديّة**

والإنسانويّة هو أنّ ما يجمع الوجوديّينَ جميعهم هو اعتقادهم بأنّ «الوجود يسبق الماهيّة» عند البشر. ويعني بذلك أنّه ليس ثمّة من خطّةٍ موجودةٍ مسبقًا للبشريّة، أي ليس ثمّة من طبيعةٍ بشريّة علينا أنْ نتطابق عليها، إذ نختار ما نريد أنْ نكون عليه. أمّا في وجوديّة سارتر فليس ثمّة من إلهٍ كي تكمن ماهيّتنا في ذهنه، إذ نوجد أوّلاً، ثمّ نحقّق ما نريد أنْ نكونه عبر تصرّفاتنا. ففي خياراتنا نحدّد نوع كينونتنا. إنّنا أحرارٌ تمامًا لتحديد ما نرغب في أنْ نكون عليه، ولكنْ، كما سنرى لاحقًا، تحمل هذه الحرّيّة معها، في الوقت نفسه، عبئًا لا مفرّ منه بحسب سارتر.

بمقابل ذلك يتمّ تحديد الأدوات عبر وظيفتها، كالمطواة مثلاً، أي إنْ تكن المطواة لا تقطع وليس لديها شفرةٌ تنثني فهي إذن ليست مطواةً. إنّ ماهيّة المطواة، أي ما يجعلها مطواةً وليس شيئًا آخر، هو أنّها كامنةٌ في ذهن صانعها قبلَ أن يتمّ صنعها أساسًا. أمّا الأمر فمختلفٌ عند الإنسان، حيث ليس لدينا كبشرٍ وظيفةٌ محدّدةٌ مسبقًا، كما ليس لدينا صانعًا إلهيًّا حيث يمكننا أنْ نحدّد ماهيّتنا في ذهنه. إذ لم يعتقد سارتر بوجود طبيعةٍ بشريّةٍ مشتركةٍ يمكنها أنْ تكونَ أساس الأخلاق، وذلك خلافًا لموقف أرسطوطاليس.

إنّ التّشديد على الحرّيّة البشريّة في اختيارنا ما نكون عليه وما سنكون عليه هي ميزة المفكّرينَ الوجوديّينَ كلّهم. على الرّغم من أنّ سارتر كان ملحدًا فقد كان الوجوديّون الآخرون أمثال غابريال مارسيل مسيحيّين.

ما هي الإنسانويّة؟

كان الحافز خلف محاضرة سارتر برهنة أنّ مذهبه في الوجوديّة ضربٌ من الإنسانويّة. و«الإنسانويّة» «Humanism» مصطلحٌ له العديد من المعاني المترابطة، لذلك من المهمّ التّوضيح كيف يستعمل سارتر هذه الكلمة. في إحدى استعمالاته تشير الإنسانويّة إلى أيّة نظريّةٍ تضع البشر في محور الأمور. لذا على سبيل المثال إنّ إنسانويّة النّهضة تميّزت بحركةٍ ابتعدت عن التفكّر في طبيعة الله واتّجهت إلى الأعمال الإنسانيّة، تحديدًا في الفنّ والأدب. لدى الإنسانويّة دلالةٌ إيجابيّةٌ في كونها مرتبطةً بالإنسان. كما إنّها مصطلحٌ يُستعمل للحركات العلمانيّة، أي أولئك الذين يرفضون فكرة وجود إلهٍ يكون مصدرَ الأخلاق.

كانت غاية سارتر في إعلانه أنّ الوجوديّة مذهبٌ إنسانويٌّ هو التّشديد على كرامة الإنسانيّة وعلى محوريّة الخيار الإنسانيّ في خلق القيم كلّها. إنّه أسلوبٌ آخر لقولك أنّ البشر يخلقون ما يكونون عليه، وتاليًا يخلقون الأخلاق. بمعنًى آخر إنّنا مسؤولون على ما نكون عليه وعلى ما نقدّره. كما أراد سارتر من خلال إعلانه أيضًا أن يعرّف الوجوديّة بأنّها ضربٌ من الإنسانويّة ردًّا على النّقّاد الذين هزئوا وسخروا من مقاربته التي وصفوها تشاؤمًا قاتمًا وخطيرًا حول النّفس والمقدرة البشريّة.

الرّدّ على نقّاده

اعتبر بعض نقّاد سارتر أنّ الوجوديّة فلسفةٌ تؤدّي إلى «سكينيّة اليأس» «quietism of despair»، وبمعنى آخر اعتبروها فلسفة السّكون، أي مجرّد فلسفة تأمّليّةٍ ستعدل النّاس عن إلزام أنفسهم بأيّ عملٍ. بينما لام الآخرون الوجوديّينَ على كونهم متشائمين جدًّا وعلى تركيزهم على كلّ ما هو مخزي في الوضع البشريّ، وفي هذا الإطار يقتبس سارتر عن ناقدةٍ كاثوليكيّةٍ له تُدعى الآنسة ميرسييه «Mlle Mercier» التي اتّهمته بنسيان كيف يبتسم الرّضيع.

كذلك انتُقِدَتْ الوجوديّة بأنّها تتجاهل ترابط البشر بسبب تركيزها المكثّف على خيارات الفرد، حيث تعامل الفرد على أنّه جزيرةٌ بدلاً من كونه عضوًا مكمّلاً من المجتمع عامّةً. وقد طرح هذا النّقد الماركسيّون والمسيحيّون على حدٍّ سواء. كما تعرّضت الوجوديّة لهجومٍ من الذين اعتبروها تجيز أبشع الجرائم باسم الخيار الوجوديّ الحرّ، لأنّ الوجوديّون رفضوا مفهوم القوانين الأخلاقيّة المستمدّة من اللّه، فبدا الأمر وكأنّ الجميع يستطيع فعل ما يشاء.

ركّز ردّ سارتر على هذه الانتقادات على تحليله لمفاهيم السّقوط والقلق واليأس. بالنّسبة لسارتر لدى هذه الكلمات معانٍ محدّدةٌ، إنّها مصطلحاتٌ تقنيّةٌ ذات دلالاتٍ مختلفةٍ عن الاستعمال العاديّ لها، على الرّغم من أنّها تقوم على هذه الدّلالات العاديّة. وتشير هذه المصطلحات الثّلاث في الاستعمال اليوميّ لها (أقلّه في اللّغة الإنجليزيّة) إلى العجز والمعاناة بشتّى أنواعها، ولكنّها عند سارتر تحمل ميزةً تفاؤليّةً قد لا تلحظها القراءة السّطحيّة.

السّقوط

يعني «السّقوط» عند سارتر تحديدًا تخلّي اللّه. وهذا لا يشير بالضّرورة إلى وجود اللّه في مرحلةٍ من مراحل حياة الانسان بوصفه كائنًا ميتافيزيقيًا ومن ثمّ خروجه منها. إنّما يردّد سارتر إعلان نيتشه الشّهير في **هكذا تكلّم زرادشت**: «اللّه مات». لقد تمثلت وجهة نظر نيتشه بأنّ الإيمان باللّه في أواخر القرن التّاسع عشر لم يعد قائمًا. فيشدّد سارتر عبر استعماله للفظة «السّقوط» في معناها المجازيّ على شعور الفقدان الذي سبّبه إدراك أنّه ليس ثمّة من إلهٍ ليبرّر خياراتنا الأخلاقيّة، أي لا يوجد إلهٌ ليعطينا المبادئ الضّامنة لخلاصنا. ويهدف اختياره لهذه الكلمة إلى تذكيرنا أنّنا وحيدون في هذا الكون حينما نسعى إلى الارشاد حول الطّريقة التي يجب علينا التصرّف بموجبها.

إنّ التّنيجة المباشرة للسّقوط هو غياب المصدر الموضوعيّ للأخلاق. يجب على خياراتنا الأخلاقيّة أنْ تنبع من موقفٍ ذاتيٍّ، إنّما لا يعني ذلك عند سارتر أنّ كلّ خيارٍ اعتباطيٍّ مقبولٌ كغيره.

يرفض سارتر الذّهاب إلى ما نحى إليه الأخلاقيّ الملحد الذي أدرك أنّ اللّه ليس موجودًا لكنّه تمسّك بنسخةٍ علمانيّةٍ عن الأخلاق المسيحيّة من دون ضمان إلهٍ ليدعمها. هذا النّوع من الانسانويّين لم يتتبّع النّتائج المنطقيّة للسّقوط بل لجأ إلى ضربٍ من التّفكير بالتمنّي «wishful thinking». بمقابل ذلك يدرك الوجوديّ السارتريّ الأثر الكامل لعدم وجود خالقٍ، لذلك يكون موقف المرء لاتّخاذه خياراتٍ حول حياته موقفًا متضمّنًا القلق.

القلق

يعتقد سارتر اعتقادًا تامًّا بحريّة الإرادة، فهو معادٍ متشدّدٌ للحتميّة في ما يخصّ الخيار البشريّ. إذ إنّ اعتقادك أنّك مجبرٌ على التصرّف بشكلٍ أو بآخر هو ضربٌ من خداع الذّات يسمّيه سارتر «الإيمان المزيّف»، أي حرمان نفسك من حريّتك الحقيقيّة. ويعلن سارتر أنّ البشر أحرارٌ في جوهرهم، على الرّغم من أنّه يرفض الفكرة القائلة أنّ لدى البشريّة ماهيّةً. فالحرّيّة هي لبّ ما نكون عليه. ولكن بحسب جملة سارتر التي تقرب من التناقض نحن لسنا أحرارًا فقط بل إنّنا «محكومون على أن نكون أحرارًا». إنّ معرفتنا واختبارنا لحريّتنا في اختيار أفعالنا وأسلوب حياتنا في العالم أمرٌ يحمل

معه عنِ المسؤوليّة، لا التّحرّر.

إذن إنّ القلق إدراك وحدتنا من دون أعذارٍ، أي ليس ثمّة شخص آخر يمكننا إلقاء محنتنا عليه، إنّنا مسؤولون عن كلّ ما نفعله. ومن البديهيّ أنّنا لا نستطيع اختيار من كان عليه آباؤنا، وأين ولدنا، وما إذا كنّا سنموت أم لا، وهكذا دواليك. لكنّ سارتر يذهب أبعد من ذلك إلى حدّ الزّعم أنّنا مسؤولون تمامًا عمّا نشعر في ما يخصّ كلّ جانبٍ من حالتنا، إذ نختار مشاعرنا، وإنكار هذه الواقعة هو إيمانٌ مزيّف.

كذلك يذهب سارتر أبعد من هذا الأمر، فبالإضافة إلى أنّني مسؤولٌ على كلّ ما أكونه، إذ حتمًا إنّني أتصرّف بوصفي مشرّعًا يقرّر عن سائر البشريّة كلّها في اختياري تصرّفًا محدّدًا. وبحسب مَثَل سارتر إذا اخترت أنْ أتزوّج وأن أنجب أولادًا فإنّني لا ألزم نفسي وحدها بهذا الخيار في ممارسة الإنجاب الأحاديّ بل ألزم البشريّة كلّها. وهذه الفكرة تعيد إلى الأذهان مفهوم كانط عن قابليّة الإحالة إلى الكلّيّة في الأحكام الأخلاقيّة، وهو الرّأي القائل أنّه إذا كان شيئًا ما صحيحًا أخلاقيًّا لكي يقوم به المرء فيجب عليه أن يكون صحيحًا أخلاقيًّا لأيّ شخصٍ آخر تحت ظروفٍ متشابهةٍ. بالنّسبة لسارتر يتوضّح المعنى الكامل لمصطلح «القلق» عندما ندرك تبعات خياراتنا، لذا مهما يكون الخيار الذي نتّخذه، فنحن من نرسم صورةً عمّا يعنيه أنْ نكون بشرًا. وحالما ندرك هذه الواقعة سنشعر بالمسؤوليّة الهائلة المرميّة على عاتق الشّخص الذي كانت لدى أفعاله تبعاتٌ بعيدة المدى على الآخرين. فنحن في حالةٍ من القلق لأنّنا «محكومون» على اختيار أفعالنا في الحالات التي يُستحال علينا معرفة ما سيحدث فيها إلى حين فوات الأوان على القيام بأيّ تغييرٍ، تمامًا كحالة النّبيّ إبراهيم الذي أمره الله بالتّضحية بابنه الوحيد. وعلى الرّغم من ذلك يبدو الأمر وكأنّ البشريّة كلّها تراقبنا لمعرفة ماذا سنفعل بهذه الحياة.

اليأس

إنّ اليأس هو مصطلحٌ شعوريٌّ تمامًا كمثل السّقوط والقلق. تبعًا لسارتر إنّ اليأس هو ردّة فعلٍ على عناد العالم، حيث يمكنني أنْ أرغب في الحصول على أيّ شيءٍ، ولكن لا يعني ذلك أنّني سأستحصل عليه. على سبيل المثال، يمكنني أن أرغب في أنْ أكونَ عازف كمانٍ في الحفلات، ولكن بسبب كسر عددٍ من أصابع يدي اليسرى لا أستطيع أبدًا تحقيق التناغم

والسّرعة اللاّزمين لأيّ موسيقيّ محترف. إذ يمكن للنّاس أو الأحداث أو الظّروف أن تحول دون تحقيق أهدافي. ولا يعتقد سارتر أنّه بمجرّد سير الأمور عكس ما رجوناه يجب علينا أن نلجأ إلى السّكون. إنّما يحثّنا سارتر على التّوجّه نحو العمل والالتزام، لأنّنا خلاصة ما نفعله فعليًا لا ما كان بمقدورنا فعله لولا معاكسة الظّروف. وسنظلّ نختار كيف ستكون ردّة فعلنا تجاه العقبات السّيّئة أمام تحقيق رغباتنا.

تلميذ سارتر

إنّ المثل الأساسيّ الذي يستعمله سارتر في **الوجوديّة والإنسانويّة** مستمدٌّ من الحياة الواقعيّة. إذ أثناء الاحتلال النّازيّ لفرنسا واجه أحد تلامذة سارتر معضلةً أخلاقيّةً أصيلةً، فقد وُضع أمام خيارين: إمّا البقاء في فرنسا للاهتمام بأمّه وإعالتها، إمّا الالتحاق بجيش فرنسا الحرّة في إنكلترا والنّضال لأجل تحرير وطنه. عرف أنّ نتائج مغادرته ستكون سيّئةً على أمّه، وفي الوقت نفسه قد تنتهي محاولته في الالتحاق بجيش فرنسا الحرّة بفشلٍ ذريعٍ، وتاليًا إنّ محاولته للقيام بأمرٍ ذي قيمةٍ في حياته قد «يختفي تمامًا كالمياه في الرّمال». فالخيار كان واقعًا بين ولاء الابن لأمّه وبين محاولة النّضال لأجل تحرير وطنه.

يبدأ سارتر عبر إظهار أنّ العقيدة الأخلاقيّة المسيحيّة والعقيدة الأخلاقيّة الكانطيّة لا تستطيعان إرشاد التّلميذ. فالتّعليم المسيحيّ سيوجّه الشّاب نحو التصرّف بإحسانٍ ومحبّة الجار والاستعداد للتّضحية بالذّات لأجل الآخرين. لكنّ ذلك لا يُحلّ المشكلة لأنّه سيبقى التّلميذ أمام خيارين: محبّة أمّه أو محبّة وطنه. أمّا الأخلاق الكانطيّة فتعلّم المرء ألاّ يعامل الآخرين كوسائلَ لتحقيق الغاية. لكنّ ذلك أيضًا لا يساعد الشّاب لأنّ البقاء مع أمّه سيعني معاملتها كغايةٍ، وفي الوقت نفسه سيعني معاملة الذين يحاربون نيابةً عنه كوسائلَ لتحقيق غايةٍ. ولكنْ إذا الْتحق بالمقاتلين فسيعاملهم كغاياتٍ على حساب معاملة أمّه كوسيلةٍ لأجل تحقيق غايةٍ.

يختبر هنا التّلميذ معنى السّقوط، إنّه مرغمٌ على اتّخاذ خياراتٍ مهمّةٍ في عالمٍ خالٍ من القيم الموضوعة مسبقًا. وليس ثمّة من حلولٍ سهلةٍ. ففي نهاية الأمر إنّه مرغمٌ على الاختيار لنفسه، ولو أنّه سعى للنّصيحة فهو يستطيع رفضها. وعلى الأرجح سيكون خياره في اتّخاذ النّاصح نتيجة

توقّعه نوع النّصيحة التي ستوجّه إليه. أمّا نصيحة سارتر لتلميذه فكانت مباشرةً ولعلّها لم تكن مفيدةً، حيث ترك كاهل التّلميذ مثقلاً بقلق المحنة البشريّة عبر قوله له: «إنّك حرٌّ، فاخترْ إذن.»

نقد الوجوديّة والإنسانويّة

التّفاؤل المفرط في الحرّيّة البشريّة

يشدّد سارتر في **الوجوديّة والإنسانويّة** تمامًا كما في **الكينونة والعدم**، على أنّ البشر أحرارٌ وأنّ خياراتنا تحدّد ما نكون عليه. ولكن يشكّ الكثير من الفلاسفة في افتراضه حول نطاق الإرادة الحرّة (انظر النّقد نفسه المطروح في **الكينونة والعدم** في الفصل السّابق). فلا تحتاج إلى أنْ تكون شخصًا مسلّمًا بالحتميّة للاعتقاد أنّنا لا نمتلك مجالاً كبيرًا من الحرّيّة في ما يخصّ مشاعرنا مثلاً.

فردانيٌّ جدًّا

تؤكّد وجوديّة سارتر على أنّ الفرد المسؤول وحده عن كلّ ما يفعله ليس مقيّدًا بالطّبيعة البشريّة أو الأعراف الاجتماعيّة التي حدّدت ما ينبغي على الإنسان فعله. ولكنّ هذه المقاربة ذرّيّةٌ، إذ يكتب سارتر وكأنّنا لسنا مندمجينَ في مجتمعاتٍ محدّدةٍ مع ما ينتج عنها من التزاماتٍ ومسؤوليّاتٍ. وبرأي العديد من النّاس يشكّلنا المجتمع كما يحدّد لنا الممكنَ لكي نفكّر فيه ونفعله. إنّ مقاربة سارتر ذاتيّةٌ من دون منازعٍ، حيث يبدأ من الفرد. حاول سارتر في كتابه اللّاحق **نقد العقل الجدليّ** «*The Critique of Dialectical Reason*» مصالحة الموقف الوجوديّ الفرديّ مع الماركسيّة، مقرًّا بالجوانب الاجتماعيّة والسّياسيّة والتّاريخيّة للمحنة البشريّة التي قلّل من شأنها في كتاباته المبكرة. ولكنّ معظم هذا الكتاب هو شبه مفهومٍ، ولعلّ السّبب في ذلك يعود إلى أنّه كتب أجزاءً كبيرةً منه تحت تأثير مخدّر الأمفيتامين.

لماذا ينبغي على خياراتي أنْ تصلحَ للبشريّة كلّها؟

لأجل دحض مزاعم نقّاده على سارتر برهنة أنّ مذهبه في الوجوديّة لا يتضمّن أسوأ شكلٍ من مذهب الذّاتيّة حيث تكون الخيارات الأخلاقيّة مسألة ذوقٍ فرديٍّ ويكون أيّ فعلٍ خيّرًا أخلاقيًّا تمامًا كغيره. إذا تحوّل مذهبه في الوجوديّة إلى هذا الموقف الفلسفيّ فستكون أبشع الأمثلة من التّعذيب

والجريمة والسّاديّة مقبولةٌ أخلاقيًا إذا ما رغب النّاس في القيام بها.

ولكنّ الحجّة التي يطرحها سارتر دفاعًا عن نسخته في قابليّة التّعميم، والتي يقوم عليها صرحُ حجّته كلّه، هي ضعيفةٌ. يبدأ سارتر بالمزعم القائل أنّنا عندما نختار فعل أمرٍ ما، نختاره دائمًا لأنّنا نعتقد أنّه أفضل مسارٍ للتّصرّف. وعلى نحوٍ مثيرٍ للجدل يضيف سارتر أنّ ما من شيءٍ يكون أفضل لنا إلاّ إذا كان أفضل للجميع، لذلك بسبب اختياري لما أعتقد أنّه الأفضل لي، فذلك يشير إلى أنّه يجب أن يكونَ الخيار الأفضل للجميع، على افتراض أنّ الجميع قائمٌ في موقفٍ متشابهٍ. يجب على صورة البشريّة التي أخلقها عندما أتّخذ خياراتي أن تصلحَ لكلّ شخصٍ في الحقبة كلّها. إذن يُفترض بمسؤوليّتنا أن تمتدّ إلى ما بعد الفرد. ولكنّ الانتقال السّريع من الخيار الفرديّ إلى تحمّل المسؤوليّة عن البشريّة كلّها في حقبةٍ محدّدةٍ لا يبدو أنّه أمرٌ معلّلٌ في هذه الحجّة ولا قابلٌ للتّعليل.

ماذا لو كان الشّخص صادقًا وشرّيرًا؟

ولو كان موقف سارتر مدعومًا ومحكمًا فقد يحمل بعض التّبعات المتطرّفة التي لم يلحظها الفيلسوف، خذ مثلاً حالة كون الشّخص صادقًا وشرّيرًا كأدولف هتلر. من وجهة نظرٍ وجوديّةٍ إنّ خيارات هتلر، أي معاداته النّافرة للسّاميّة، والمحرقة، وبرامجه في تحسين النّسل، قد أُعلنت كلّها بصدقٍ وصراحةٍ. إنّ صياغة هتلر صورةً عن نفسه قد صاغت بدورها صورةً عمّا يمكن للبشريّة أن تكونه في حقبةٍ محدّدةٍ. إذ يستطيع هتلر الوجوديّ الزّعم أنّه اتّخذ خياراته في عالمٍ خالٍ من القيم الموضوعة مسبقًا والتي لم تلزمه وحده فقط بل البشريّة جمعاء.

يوفّر كتاب **الوجوديّة والإنسانويّة** مادّةً للرّدّ على هذا النّقد، حيث يؤكّد فيه سارتر أنّ المرء الذي يختار أن يكون حرًّا لا يمكنه ألاّ يتمنّى الحرّيّة للآخرين أيضًا. ومن الواضح أنّ هتلر لم يحترم حرّيّة الذين لم يتّفقوا معه، إذ قتل ملايين اليهود، والمثليّينَ الجنسيّينَ، والخصوم السّياسيّين، والغجر، والذين لديهم مشاكل نفسيّةٌ حادّةٌ. إذا تمّ التّسليم بمبدأ سارتر فذلك سيوفّر ردًّا على الاعتراض أنّ فلسفته لن توفّر أساسًا كي نحكمَ على هتلر بأنّه لاأخلاقيّ. لكنّ المبدأ القائل أنّ الذي يختار أنْ يكونَ حرًّا عليه أنْ يريدَ أن يكونَ الآخرين أحرارًا سيتوضّح إذا افترضت منطقيًا أنّ ما تريده لنفسك عليك أيضًا أنْ تريده للآخرين. بيد أنّ سارتر كما رأينا سابقًا لا يقدّم حجّةً تامّةً للانتقال من الفرد إلى البشريّة جمعاء.

تواريخ

أنظر في الفصل السّابق.

مسرد المصطلحات

السّقوط: وهي أسلوبٌ مجازيٌّ للإشارة إلى غياب الإله.

القلق: وهو اختبار الخيار الحرّ مع ما يحمله من عبئ المسؤوليّة في الاختيار نيابةً عن البشريّة.

اليأس: وهو إدراك أنّ العالم قد يكون عاصيًا أمام إرادتنا في شتّى الطّرق إلى حدّ عدم إمكانيّة تحقيق مشاريعنا بسبب الأحداث الخارجة عن سيطرتنا.

الماهيّة: الميزة التي تجعل من الشّيء على ما هو عليه والتي سيكون الشّيء من دونها شيئًا آخر.

الوجوديّة: وهي الحركة الفلسفيّة والأدبيّة التي عادةً ما تُرتبط بسارتر، حيث تشدّد على أنّ الوجود يسبق الماهيّة عند البشر.

الإنسانويّة: حركةٌ علمانيّةٌ تجعل الإنسان مصدر القيم في العالم.

السّكينيّة: مذهبٌ فلسفيٌّ يقول بالسّكون وبالانسحاب من العالم.

قراءاتٌ إضافيّةٌ

Stephen Priest (ed.) *Jean-Paul Sartre: basic Writings* (London: Routledge, 2001)

ويضمّ النّصّ الكامل **للوجوديّة والإنسانويّة** بالإضافة إلى مختاراتٍ من نصوصٍ أخرى لسارتر. إنّ مقدّمات بريست واضحةٌ ومفيدةٌ جدًّا في عرضها لهذا الكاتب الصّعب. كما إنّ خلاصته لسيرة سارتر الفلسفيّة مفيدةٌ أيضًا.

أنظر أيضًا القراءات الإضافيّة في ختام الفصل السّابق.

الفصل التّاسع والعشرون: كارل بوبر - المجتمع المفتوح وأعداؤه

عاش بوبر في اضطرابات الحرب العالميّة الثانيّة والقلقلة السياسيّة في النّمسا بعد ضمّها إلى ألمانيا، أي الحدث التّاريخيّ المعروف **بالأنشلوس** «*Anschluss*». استطاع بوبر مغادرة موطنه الأمّ النّمسا قبل وصول هتلر إليها، لكنّ خبر ذلك الحدث دفعه إلى كتابة **المجتمع المفتوح وأعداؤه** «*The Open Society and its Enemies*». فإنّ بوبر، وهو يهوديّ الأصل لا الدّين، قد لاحظ دلالات ذلك الحدث الخطيرة. وفي أثناء ذلك الوقت كان الفيلسوف يعيش في نيوزيلندا حيث انكبّ يعيد النّظر في تاريخ الفكر السّياسيّ بكامله، فكتب كتابه الدّفاعيّ الذي شخّص الجذور الفكريّة للتّوتاليتاريّة ونوع المجتمع القادر على مقاومة تأثيرها. يركّز **المجتمع المفتوح وأعداؤه** على الفلاسفة التّاليين: أفلاطون، هيغل، وماركس، ولكنّه في الواقع لا يتوقّف عند هذا الحدّ. لدى الكتاب حسّ العجلة والغمّ اللّذين استمدّهما بوبر من كتابته في ظلّ حالة الحرب القائمة حيث لم يُقرّر بعد مصير أوروبا، كما لم يُبحث في صعود الفاشيّة؛ إذ نُشر الكتاب أوّل مرّةٍ سنة 1945 فيما كان الأوروبيّون يحاولون استيعاب القوّة التّدميريّة للاستبداديّة وحاجة بناء المجتمعات من جديدٍ وعلى نحوٍ يجعلها منيعةً ضدّ تجدّد هذه الأحداث. وقد شغر بوبر منصبًا في كلّيّة لندن للاقتصاد «London School of Economics» بعد زمنٍ وجيزٍ من نشر الكتاب.

لدى بوبر مساهماتٍ كبرى في فلسفة العلم (انظر الفصل 31، ص265) وفي الفلسفة السياسيّة. إذ عادةً ما تُستعمل صفة «بوبريّ» للإشارة إلى رؤية بوبر للعلم بوصفه سلسلةً من التّخمينات «conjectures» والدّحوض «refutations» بدلاً من تأكيد الفرضيّات، وهو موقفٌ يُعرف الآن بقابليّة التّكذيب «falsificationism» (وتقابله «التّحقّقيّة» «verificationsim»). رفض بوبر فكرة أنّ العلم عمليّة اكتشاف دليلٍ حاسمٍ، وعوضًا عن ذلك اعتبر أنّ العلماء يصوغون فرضيّاتٍ جريئةً وقابلةً للتّكذيب الّتي سرعان ما يسعون إلى دحضها. ومنطقيًا ليس ثمّة عددٌ كافٍ من الأدلّة يستطيع أن يحسم حسمًا فرضيّةً تجريبيّةً ما، ولكن باستطاعة

الملاحظات العيانيّة دحض التّعميم. فالعلماء هم مفكّرون مبتدعون لا يصوغون فرضيّاتٍ إلّا ليختبروا صلابتها، ثمّ يعيدون صياغة فرضيّاتٍ جديدةٍ على ضوء نقد القديمة، وهكذا يتطوّر العلم عبر التّنقيح المتدرّج «piecemeal revision».

إنّ كتاب **المجتمع المفتوح وأعـداؤه**، كما يُستدلّ مـن عنوانه، هو محاولةٌ للدّفاع عن المجتمع المفتوح ضدّ مجموعةٍ من التهديدات النّاتجة عن المجتمع المغلق. وما اعتمده بوبر في العلم اعتمده أيضًا في السّياسة، أي رأى حاجةً إلى وضع نموذجٍ قائمٍ على تفاعلٍ نقديٍّ مع الوضع الرّاهن. وعلّنا تحاول فلسفته السّياسيّة تطبيق مناهج العلم النّقديّة والعقلانيّة على تنظيم المجتمعات. اعتقد بوبر أنّ الدّيمقراطيّة هي التّنظيم السّياسيّ الوحيد الذي يجيز النّقاش النّقدي العقلانّي والإصلاح. وحاجج أنّ أفلاطون وهيغل ومـاركـس هم المفكّرون الكبار الثّلاثة المذنبون لوضعهم أسس التّوتاليتاريّة الحديثة. والكتاب هو في معظمه هجومٌ منتظمٌ على أفكار هؤلاء الفلاسفة وتأثيراتهم، إذ دعا هؤلاء إلى إعادة تنظيمٍ طوباويٍ للمجتمع على نطاقٍ واسعٍ، الأمر الذي رأى فيه بوبر خطأً جوهريًّا، وأراد استبداله بما أسـمـاه «الهندسة الاجتماعيّة المتدرّجة» «piecemeal social engineering».

ماذا قصد بوبر بالمجتمع المفتوح؟

المجتمع المفتوح «open society» هو ذلك المجتمع الـذي يسمح للأفراد أن يُسائلوا ويرفضوا سلطة التي بلغها أصحابها عن طريق التّقليد المتوارث أو عن طريق كونهم جزءًا من منظومةٍ سياسيّةٍ. يسعى أعضاء المجتمع المفتوح إلى تأسيس تقاليدَ جديدةٍ تقوم على الأخـوّة الإنسانيّة، والحرّيّة، والمساواة، والتّقييم العقلانيّ. إذ يضعون السّياسات المطروحة تحت النّقد، ويتخلّون عنها إن دعت الحاجة وما بدت هذه السّياسات آتيةً بالنّتائج المرجوّة. وخلافًا لذلك تقف المجتمعات المغلقة لامباليةً أمام السّلطات التي تسيطر على ما يمكن التفكير فيه وقوله أو فعله.

ميول أفلاطون التّوتاليتاريّة

إنّ **المجتمع المفتوح وأعداؤه** هو كتابٌ محطّمٌ للأيقونات بشكلٍ متعمّدٍ. فقد اعتقد بوبر أنّنا لا يجب أن نوقّر كثيرًا «الرّجال العظماء» (على حدّ تعبيره) بسبب المكانة التي يشغرونها. فإن كنّا متردّدينَ في نقد المفكّرين الذين يشكّلون جزءًا من إرثنا الفكريّ فسنخاطر بإلغاء هذا الإرث بكامله.

إنّ الأيقونة الفلسفيّة التي حاول بوبر تحطيمها هي أفلاطون، وهو الفيلسوف الأكثر وقارًا بين الفلاسفة في التّاريخ. ولكنّ بوبر حاجج أنّ أفلاطون هو المسؤول عن زرع بذور التّوتاليتاريّة في الفكر الأوروبيّ. قبل بوبر لم يتّخذ شارحو **جمهوريّة** أفلاطون منحىً نقديًّا في تطرّقهم للكتاب (انظر الفصل الأوّل) الذي عرض فيه أفلاطون رؤيته في طريقة إدارة مجتمعٍ مثاليٍّ. وقد شدّد بوبر أنّ أفلاطون جهُد لمنع الفكر الحرّ في جمهوريّته، حيث شرّع الرّقابة على كلّ فردٍ وكذلك على وسائل التّواصل الأخرى التي أخفقت في تصوير الواقع أو شجّعت التّفاعل الشّعوريّ غير اللاّئق بحسب اعتقاده. وعلى الرّغم من أنّ أفلاطون دعا إلى تقدير الحقيقة، فقد حاجج أيضًا أنّ على أعضاء الطّبقات الدّنيا أن يبقوا في مكانتهم بوساطة كذبةٍ نبيلةٍ، أي لا بدّ من أن يُقال لهم أنّ الذين يولدون ليتولّوا الحكمَ لديهم ذهبًا في دمائهم وهم طبقة الفلاسفة، والذين سيكونون من طبقة الجنود المساعدين لديهم فضّةً، في حين أنّ العمّال لديهم حديدًا ونحاسًا. لم يكن هذا مجرّد اقتراحٍ قدّمه أفلاطون حول طريقة إدارة الدّولة بشكلٍ جيّدٍ، فقد زعم أنّه اكتشف مثال أو ماهيّة الدّولة المثاليّة، وهو شيءٌ ثابتٌ وقابلٌ للاكتشاف.

تاريخانيّة هيغل

بعد هجومه على رؤية أفلاطون للمجتمع أدار بوبر سهامه النّقديّة نحو فيلسوفٍ ألمانيّ من القرن الثّامن عشر وهو غيورغ فيلهلم فريديرش هيغل «Georg Wilhelm Friedrich Hegel». فقد حاجج بوبر أنّ هيغل هو المصدر الرّئيس للتّاريخانيّة المعاصرة «modern historicism». وكانت التّاريخانيّة عند بوبر نزعةً غير علميّةٍ لإعلانها أنّ بعض الأحداث حتميّةٌ، وهو الرّأي المغلوط القائل أنّ لدى التّاريخ مسارٌ حتميٌّ يمكن توقّعه على أساس قوانينَ مفترضةٍ. ويسعى **المجتمع المفتوح وأعداؤه** إلى تسخيف هذا الضّرب من التّنبّؤ. تكمن مشكلة التّاريخانيّة في أنّها لا تترك مجالاً للقراءة

النّقديّة أو للدّحض بوساطة الدّلائل، أي تعلن أنّ الأشياء ستحدث على نحوٍ واحدٍ، وتزيل إمكانيّة أنّ البشر يستطيعون تقرير مستقبلهم السّياسيّ على ضوء التّجربة. تقع التّاريخانيّة في صلب فلسفة هيغل، ويمكن اعتبارها موقفًا فكريًّا ليس ذي تأثيرٍ ضارٍّ، ولكن يعتقد بوبر أنّها ضربٌ من التّفكير الحتميّ الذي شجّع على نهوض توتاليتاريّة أوروبّا في منتصف القرن العشرين. ولكنّه يعلن أنّ الهيغليّة نفاقٌ فكريٌّ وأنّ تأثيرها أكذوبةٌ خطرةٌ، وتحديدًا في الإطار الذي تشجّع فيه على القوميّة، أي الاحتفاء بالدّولة وبفكرة قَدَر الشّعب الموعود. ويتعاطف بوبر مع نقد شوبنهاور لفلسفة هيغل بوصفها «إلغازًا عظيمًا» «colossal mystification» ووصف هيغل نفسه رجلاً دجّالاً.

ماركس

لم يهاجم بوبر ماركس بشراسةٍ كما هاجم هيغل. فقد تبنّى ماركس تاريخانيّة هيغل، وآمن أنّ سقوط الرّأسماليّة محتومٌ، وأنّ الصّراع الطّبقيّ بلغ نهايته. بالنّسبة إليه يكمن دور النّشاط السّياسيّ في الدّفع نحو تحقيق هذا الأمر بسلاسةٍ وتخفيف آلام ولادته. وعلى الرّغم من أنّ بوبر يمقت تاريخانيّة ماركس ويهاجمه لأنّه أعطاها المصداقيّة الفكريّة التي يعتبرها غيرَ جديرةٍ بالتّاريخانيّة، فهو يحترم محاولات ماركس لإيجاد حلولٍ عقلانيّةٍ للمشاكل الاجتماعيّة، ويعتبر أنّ الأخير قدّم أجوبةً مغلوطةً آذت البشريّة. إذن إنّ ماركس يشبه أفلاطون وهيغل قبله، أي بحسب بوبر كان عدوًّا للمجتمع المفتوح.

نقد المجتمع المفتوح وأعداؤه

يقدّم صورةً كاريكاتوريّةً عن أفلاطون وهيغل وماركس

يحاجج بعض نقّاد كتاب بوبر إلى أنّه يُخفق في تقديم أفلاطون، وهيغل، وماركس، عبر إظهاره فلسفاتهم في هيئة صورةٍ كاريكاتوريّةٍ تتوافق مع غايته، ولكنّها تخفق في عرض أفكارهم الفعليّة، وتحديدًا في حالة هيغل الذي يرفض بوبر فكره ويهزأ منه. بيد أنّ الأمر ليس بغريبٍ على مهاجرٍ من مدينة فيينا كان يكتب في خلال الحرب العالميّة الثانية أن يفجّرَ غضبه في

فيلسوف اعتبره مسؤولاً جزئيًا على صعود التّوتاليتاريّة والقوميّة الخطيرة.

تواريخ

1902 وُلد في فيينا.

1937 شغر منصبًا في كريستشرش، نيوزيلندا.

1945 نُشر كتاب **المجتمع المفتوح وأعداؤه**.

1994 مات في كرويدن، إنكلترا.

مسرد المصطلحات

قابليّة التّكذيب: وهي رؤية بوبر للعلم، حيث يعتبر أنّ العلم يتطوّر عبر سلسلةٍ من الفرضيّات الجريئة التي يعمد العلماء إلى دحضها. وحدها العبارات القابلة للتّكذيب تكون علميّةً بحقٍّ.

التّاريخانيّة: أيّة نظريّة في التّاريخ تقول بحتميّة الأحداث التّاريخيّة، كمثل نظريّة هيغل. إنّها الرّأي القائل أنّ للتّاريخ مسارًا يُتوقّع سيره.

المجتمع المفتوح: وهو المجتمع الذي يكون مواطنوه أحرارًا لتحدّي السّلطات عبر النّقاش النّقدي، وتاليًا يحقّقون تغييرًا اجتماعيًّا متدرّجًا.

التّوتاليتاريّة: شكلٌ من أشكال المجتمع المغلق حيث تسيطر السّلطات بشكلٍ شاملٍ على نشاطات النّاس اليوميّة، وحيث النّقاش الحرّ والمفتوح أمرٌ مستحيلٌ.

قراءاتٌ إضافيّةٌ

Karl Popper *Unended Quest* (London: Routledge, revised edition 1992)

وهو السّيرة الذاتيّة لكارل بوبر.

Bryan Magee *Popper* (London: Fontana, 1977)

وهو مُدخلٌ موجزٌ وواضحٌ إلى أعمال بوبر.

David Edmonds and John Eidinow *Wittgenstein's Poker* (London: Faber and Faber, 2005)

وهو كتابٌ شيّقٌ ورائعٌ يتناول خلافًا مشهورًا حصل بين كارل بوبر ولودفيغ فيتغنشتاين، حيث يعمد إلى وضع كلا الفيلسوفين في إطار سياقهما الثّقافيّ العامّ.

الفصل الثّلاثون: لودفيغ فيتغنشتاين - التّحقيقات الفلسفيّة

لم يرد لودفيغ فيتغنشتاين «Ludwig Wittgenstein» أن يعفي الناس من عناء التفكير بأنفسهم. كان المقصد من **التّحقيقات الفلسفيّة** «*Philosophical Investigations*» تحفيز قرّائه على التوصّل إلى أفكارهم الخاصّة بهم بدلاً من تقديمها أفكارًا جاهزةً للاستهلاك. وهذا ما يعكسه أسلوب فيتغنشتاين، وهو شذراتيٌّ وغامضٌ، حيث ينتقل من موضوعٍ إلى آخر. فلا تُعطى الأجوبة على الأسئلة الفلسفيّة مباشرةً، إنّما يتم اقتراحها عبر استعمال أمثلةٍ وقصصٍ محدّدةٍ. كما يتمّ توفير الأدلّة، إنّما لا يُباح بدلالاتها، وكذلك تكثر الاستعارات، ولكن قد أوكلت مهمّة شرحها على القارئ.

يعمد فيتغنشتاين إلى استخدام مقاطع صغيرةٍ ومرقّمةٍ عوضًا عن الفصول. لكنّ تنظيم الكتاب لا يعود كلّه إلى فيتغنشتاين، فقد نُشر سنة 1953، أي بعد سنتين من وفاته، ويستند على مخطوطةٍ كان يعمل عليها الفيلسوف سنينًا عدّةً.

علاقة الكتاب بالرّسالة المنطقيّة الفلسفيّة

إنّ الكتاب الوحيد الذي نشره فيتغنشتاين خلال حياته هو **الرّسالة المنطقيّة الفلسفيّة** «*Tractatus Logico-Philosophicus*» التي ظهرت سنة 1921، حيث استطاعت هذه السّلسلة من العبارات المرقّمة أن تجمع أسلوبًا شعريًّا بمعالجةٍ جدّيةٍ للمنطق وحدود الفكر البشريّ. وقد اشتُهر هذا الكتاب بعبارته الختاميّة «حيثما لا يستطيع المرء ان يتكلم فيجب عليه أنْ يبقى صامتًا». وليست هذه الجملة مجرّد حكمةٍ عمليّةٍ إنّما كانت خلاصة آرائه في حدود الفكر. إذ يقع معظم ما هو مهمٌّ في حياة الإنسان خارجَ عالم ما يمكن قوله على نحوٍ ذي معنى، أي لا يمكن التّعبير عنه، وهذا لا يعني أنّه أقلّ أهمّيّةً. يُعدّ كتاب **التّحقيقات الفلسفيّة** نقدًا للآراء المعبر عنها في **الرّسالة**، حتّى أنّ فيتغنشتاين نفسه اقترح أنّه يجب نشر **الرّسالة** كتمهيدٍ **للتّحقيقات الفلسفيّة** كي تبرز ما هو مميّزٌ في آراءه الجديدة.

طبيعة الفلسفة

يرى فيتغنشتاين دوره في التّحقيقات الفلسفيّة متمثلاً في إخراج الذُّبابة من القنّينة. وما يعنيه بذلك هو أنّ الفلاسفة يطوفون متذبذبينَ ومأسورين في محاولتهم جعل اللّغة تفعل ما تعجز عن فعله. فاللّغة قد أسرتهم بسحرها. وكما يصوغ المسألة فيتغنشتاين: «تظهر المشكلات الفلسفيّة عندما **تذهب اللّغة في عطلةٍ**» (المقطع 38)، بمعنى آخر تنشأ المشاكل الفلسفيّة من استعمال الكلمات في سياقٍ غير مناسب.

صُمّمت مقاربة فيتغنشتاين لحلّ تلك المشكلات وذلك عبر التّركيز على الاستعمال الفعليّ للغّة، أي إخراج الذُّبابة من القنّينة. وهكذا غالبًا ما تتّسم مقاربته الفلسفيّة بأنّها مقاربةٌ علاجيّةٌ «therapeutic»، فالفلسفة هي المرض الذي يجب علاجه. إذ تتفحّص الفلسفة «الكدمات التي تلقّاها الفهم جزاء مقارعته حدود اللّغة» (المقطع 119). يكمن العلاج في ملاحظة كيف تعمل اللّغة فعليًا، لا كيف نحن نتصوّر عملها. لكنّ تحليل فيتغنشتاين للاستعمالات الفعليّة للّغة ليس تمرينًا في الأنثروبولوجيا الاجتماعيّة. إذ يسلّط الانتباه إلى حدود الفكر والمعنى من خلال رسم بعض الطّرق التي تُستعمل فيها اللّغة. ويحتلّ التّخلّص من النّظريّات المضلّلة حول طبيعة اللّغة جزءًا كبيرًا من مشروعه. وثمّة سببٌ آخر لتركيز فيتغنشتاين على استعمالاتٍ معيّنةٍ للّغة ألا وهو اعتقاده بأنّ التّنظير الموسّع مضلّلٌ، لأنّه يقوم على افتراضٍ باطلٍ مفاده أنّنا نستطيع اكتشاف ماهيّة الشّيء الذي نحقّق في أمره.

المعنى كاستعمالٍ

الجزء الكبير من **التّحقيقات الفلسفيّة** موجّهٌ ضدّ ما اعتبره فيتغنشتاين تفسيرًا مبسّطًا لطبيعة اللّغة، ويتّخذ من شرح القدّيس أوغسطينوس عن تعلّم اللّغة من خلال الإشارة إلى الموضوعات وتسميتها، مثلاً عن هذا التّفسير. إنّ مناصري هذه النّظرة الأوغسطينيّة يعتقدون أنّ الكلمات هي أسَماء الموضوعات، وأنّ اجتماع الكلمات له وظيفةٌ وحيدةٌ وهي وصف الواقع.

تبعًا لهذه النظرة إذا أردنا مثلاً تعليم معنى كلمة «تفّاحة»، نقدّم للولد تفّاحةً ونقول له: «هذه تفّاحةٌ». وهذا ما يسمّى التّعليم عبر التّعريف بالإشارة «ostensive definition»، أي الإشارة إلى الموضوع المُسمّى. ولا

ينكر فيتغنشتاين حصول التّعريف بالإشارة، لكنّه يسلّط الضّوء على عددٍ من الصّعوبات التي تواجه اعتبار ذلك الشّرح وحده أساس تعلّم اللّغة. على سبيل المثال، يتطلّب التّعريف بالإشارة تحضيرًا، فقد لا يفهم الولد طريقة الإشارة إلى الموضوع، أو قد يعتقد أنّك كُنت تشير إلى لون التّفّاحة أو شكلها. تجيز كلّ حالةٍ من حالات التّعريف بالإشارة تأويلاتٍ متنوّعةً لما يتمّ الإشارة إليه. علاوةً على ذلك، حتّى لو فهم الولد الحالة المقصودة بالتّعريف بالإشارة فقد لا يستطيع الانتقال من هذه الحالة الى حالاتٍ شبيهةٍ بها.

ليست اللغة وسيلةً نستعملها لتمثيل العالم، بل انها أشبه بصندوق أدواتٍ يحتوي على مجموعةٍ كبيرةٍ من القِطع التي نستعملها لأهداف مختلفةٍ. ولأستعير استعارةً من استعارات فيتغنشتاين، تشبه اللّغة مقابض غرفة قاطرةٍ. فالكلمات تتشابه، لذا نميل إلى اعتبارها كلّها تفعل الفعل نفسه. إنّما كما في مقابض القاطرة إنّ التّشابه سطحيٌّ، أي مقبضٌ يتحكّم بالمضخّة، ومقبضٌ ثانٍ بالفرامل، وثالثٌ ذو وظيفتينِ: «الغلق» أو «الفتح»، ورابعٌ يمكن تحريكه باستمرارٍ.

إذا تفحصنا طبيعة اللّغة الفعليّة فسوف نجد سريعًا أنّ الرّؤية الأوغسطينية غير دقيقةٍ، لأنّ الاستعمال هو ما يعطي الكلمات معنًى، وليس ما قد تشير إليه تلك الكلمات. ليس لدى اللّغة ماهيّةٌ مبطّنةٌ، ولا قاسمًا مشتركًا، ولا وظيفةٌ مميّزةٌ. إنّما إذا تفحّصنا اللّغة فسوف نجد نمطًا من الوظائف المتداخلة التي تُوظّف في سياقاتٍ مختلفةٍ. يتحدّث فيتغنشتاين عن الألعاب اللّغويّة «language games»، ولا يعني بها أنّ استعمال اللّغة هو مسألة لعبٍ وتسليةٍ، إنّما ما يقصده أنّ اللّغة تعمل في أنشطةٍ عدّةٍ محكومةٍ بقواعدَ مختلفةٍ. فاللّغة مدموغةٌ في أشكال حياتنا، أي الأعراف الاجتماعيّة التي نشأنا على استعمالاتها المختلفة. لذا إنّ معاني الكلمات محكومةٌ بطريقة استعمالنا لها، وإذ ما عُزلت عن سياق استعمالٍ أو عن شكل حياةٍ «form of life»، تصبح خاليةً من المعنى.

مصطلحات الشَّبَه العائليّ

من إحدى الطّرق الشّائعة التي تسحرنا بها اللّغة هو افتراض أنّنا إذا استعملنا بشكلٍ صحيحٍ كلمةً للإحالة إلى عددٍ من الحالات فلا بدّ أن يكون لدى كلّ حالةٍ شيئًا مشتركًا مع الحالات الأخرى. وغالبًا ما نفترض

أنّه ثمّة ماهيّةٌ للألعاب مثلاً، لذا حينما نستعمل كلمة «لعبة» على نشاطٍ محدّدٍ فنحن نلمّح إلى الميزة المشتركة التي يتشاركها هذا النّشاط مع الألعاب الأخرى. ويعتبر فيتغنشتاين أنّ الافتراض القائل أنّه **لا بدّ** أن يكون ثمّة ماهيّةٌ تتشاركها الألعاب كلّها هو افتراضٌ مغلوطٌ، تمامًا كمثل الافتراض القائل أنّ الاستعمالات كلّها للّغة **لا بدّ** أن يكون لديها شيئًا مشتركًا هو افتراضٌ مغلوطٌ أيضًا.

يقوم دفاع فيتغنشتاين عن هذا الموقف على تماثلٍ بينه وبين الشّبه العائليّ «family resemblance». غالبًا ما تتشابه روابط الدّم، لكنّ ذلك لا يعني أنّ كلّ عضوٍ من العائلة يتشارك ميزةً مشتركةً أو أكثر، فما يحدث عادةً هو أنّه ثمة نمطٌ من التّشابهات المتداخلة، عوضًا عن وجود ميزةٍ مشتركةٍ واحدةٍ. فإنّك قد تشبه أختك في لون شعرك، وتشبه أمّك في لون عينيك، وقد يكون لدى أختك وأمّك شكل الأنف نفسه. في هذا المثل المبسّط ليس ثمّة من ميزةٍ واحدةٍ يتشاركها أعضاء العائلة الثّلاثة، لكنّ ذلك لا يمنع من وجود شبهٍ عائليٍّ واضحٍ. كذلك ليس ثمّة من ماهيّةٍ مشتركةٍ تتشاركها تلك الأشياء كلّها التي ندعوها «ألعاب»: ألعاب الطّاولة، كرة القدم، لعبة التّبصير، رمي الطّابة على الحائط، وهكذا دواليك. ولكنّنا على الرّغم من ذلك نستطيع استعمال كلمة «لعبة» على نحوٍ ذي معنًى. يستعمل فيتغنشتاين «الشَّبه العائليّ» للإشارة الى هذا النّوع من التّشابه المتداخل والمتقاطع.

حجّة اللّغة الخاصّة

لا يزال أكثر الأجزاء تأثيرًا من **التّحقيقات الفلسفيّة** هو تلك التّعليقات والأمثلة المعروفة باسم حجّة اللّغة الخاصّة، على الرّغم من ذلك لا يزال ثمّة بعض الجدل المرتبط بالمقصد الدّقيق الذي أراده فيتغنشتاين منها. ومن المفيد التّذكّر أنّ فيتغنشتاين لم يستعمل جملة «حجّة اللّغة الخاصّة» «Private Language Argument»، ووحدهم شرّاحه هم من اقترحوا تأويل تلك المجموعة من التّعليقات على أنّها حجّةٌ متماسكةٌ. بَيد أنّ تجميع أفكاره على هذا النّحو لاستخراج حجّةٍ منها يبدو أمرًا معقولاً. ولكي نبدأ في استيعاب هذه الحجّة علينا أنْ نستوضح أيّة جهةٍ كان يهاجمها فيتغنشتاين.

افترض معظم الفلاسفة منذ أيّام ديكارت أنّه لا بدّ أن تبدأ كلّ دراسةٍ

لطبيعة الذّهن من الأخذ بعين الاعتبار صيغة ضمير المتكلّم، أي انطلاقًا من تجربة المرء الخاصّة به. على سبيل المثال، باستطاعتي أن أكون متيقّنًا أشدّ اليقين بأنني متألّم أكثر منك. إذ لديّ امتياز الولوج إلى محتويات ذهني، وهو ما لا يمتدّ إلى محتويات ذهنك. كأنّني أملك إذنًا مميّزًا للولوج إلى سينما خاصّةٍ حيث تُعرض أفكاري ومشاعري؛ وليس لدى أيّ أحدٍ فكرةٌ عمّا يدور داخل السّينما الخاصّة بي. إنّ تجربتي خاصّةٌ بي، والأمر نفسه ينطبق على تجربتك. لا يستطيع أحدٌ أن يعرف فعلاً ألمي أو أفكاري. فيمكنني أن أصف تجربتي الجوّانيّة لنفسي، ولا يقدر أيّ شخصٍ آخر الحكم على أوصافي إذا ما كانت دقيقةً أم لا.

تقلّل حجّة اللّغة الخاصّة من شأن الموقف القائل بأنّه لا يمكن لأيّ شخصٍ آخر الولوج إلى أفكاري ومشاعري. ويقوم هذا الموقف على اعتقادٍ يقول بإمكانيّة وجود لغةٍ خاصّةٍ، وما يبرهنه فيتغنشتاين هو أنّ هذه اللّغة مستحيلةٌ. فلا يقصد بجملة «لغةٍ خاصّةٍ» رمزًا خاصًا، كما لا يقصد لغةً يتكلّم بها شخصٌ واحدٌ، كمثل حينما تتكلّم شخصيّة روبنسن كروزو «Robinson Crusoe» مع نفسها عن حياتها في جزيرةٍ نائيةٍ. إنّما اللّغة الخاصّة بحسب فيتغنشتاين هي لغةٌ لا يمكن تشاركها في المبدأ لأنّها تُستعمل للإشارة إلى تجارب الفرد الخاصّة المزعومة.

إنّ من يعتقد بإمكانيّة وجود لغّة خاصّةٍ قد يحاجج بأنّه من الممكن بالنّسبة لي أن أحتفظ بمفكّرةٍ تسجّل أحاسيسي. لديّ إحساسٌ محدّدٌ أختار أن أسمّيه «إ»، وأضع «إ» في مفكّرتي. ومرّةً أخرى لديّ الإحساس نفسه لذا أضع «إ» أخرى في المفكّرة، وهكذا دواليك. ويحاجج فيتغنشتاين بأنّ هذا التّفسير غير متجانسٍ، إذ ليس ثمّة من «معيارٍ للصّواب» كي أتعرّف مجدّدًا على أحاسيسي «إ»، كما ليس ثمّة من طريقةٍ لبرهنة أنّني كُنت مُصيبًا أو مخطئًا بأيّة حالةٍ اعتبرت فيها أننّي تعرّفت مجدّدًا على شعور «إ». الأمر شبيهٌ بالتأكّد من توقيت مغادرة القطار وذلك عبر استحضار ذاكرتك عن جدول الوقت إنّما بفارقٍ أساسيٍّ ألا وهو ليس ثمّة من جدول وقتٍ فعليٍّ في العالم ليكون أساس الصّواب. وحيثما ليس ثمّة من إمكانيّة للتّحقّق ما إذا كنت مصيبًا في تطبيقي المصطلح، فلا يمكن أنْ يكونَ لدى هذا المصطلح أيّة معنى. وهكذا يستخلص فيتغنشتاين إلى أنّ تسمية تجاربك الخاصّة عبر التّعريف بالإشارة الخاصّة هو مفهومٌ لا معنى له. فاللّغة عامّةٌ، والمعايير لتطبيق الكلمات وإعادة تطبيقها هي عامّةٌ أيضًا. فليست اللّغة الخاصّة من الضّرب المذكور سابقًا ممكنةً.

بطبيعة الحال لا يعني ذلك إنكار أنّ لدى النّاس أحاسيس وتجارب. إنّما من منظور معنى اللغة إذا كانت هذه التجارب خاصّةً بالضّرورة فلن يكون لها أيّة قيمة. تخيّل موقفًا حيث يملك فيه كلّ شخصٍ علبته الخاصّة وفي داخلها شيئًا ندعوه «الخنفساء». لا يستطيع أحدٌ رؤية ما في داخل علبة الآخر، والكلّ يزعم معرفة ما هي الخنفساء، وذلك عبر النّظر إلى داخل علبهم الخاصّة. في مثل هذه الحالة يقول فيتغنشتاين لن يشكّل الأمر أيّة أهميّةٍ، فسواءٌ أكان لدى الجميع الشّيء ذاته في علبهم أم لم يكن لديهم أيّ شيءٍ. فالشّيء الموجود في العلبة لن يؤثّر على معنى «الخنفساء».

إنّ نتيجة حجّة فيتغنشتاين هو أنّ الرّؤية التي قدّمها ديكارت في الذّهن لا يمكن بلوغها. إذ لا يقطن كلٌّ واحدٍ منّا في السّينما الخاصّة به. وعوضًا عن ذلك تضع اللّغة حدود فكرنا، واللّغة فطريًّا هي ظاهرةٌ عامّةٌ. وكذلك الأمر تفنّد هذه الحجّة رأي التّقليد التّجريبيّ في الذّهن، ومن ضمنه ما نعثر عليه عند لوك وهيوم. افترض ضمنيًّا هؤلاء الفلاسفة تمامًا مثل ديكارت بإمكانيّة وصف المرء لأحاسيسه الخاصّة في لغةٍ خاصّةٍ، وتحديدًا تقوم رؤية لوك للّغة على إمكانيّة التّعرّف مجدّدًا على الأحاسيس على نحوٍ خاصّ.

ليس حجّة اللّغة الخاصّة عند فيتغنشتاين سلبيّةً بكاملها، إذ يقدّم الأخير فرضيّةً بديلةً عن التّفسير التّقليديّ للعلاقة القائمة بين تجاربنا وبين اللّغة التي نستعملها لوصف تلك التّجارب. فبعض الكلمات كمثل كلمة «ألم» ليست أسماء للأحاسيس الخاصّة بل إنّها جزءٌ من سلوك الألم المُلقّن مع معايير عامّةٍ لتطبيقها السّليم.

عندما يضرب ولدٌ نفسه ويبكي يعلّمه البالغون أن يعبّر بدقّةٍ عن الألم. وما يعني ذلك أنّ الولد يتعلّم التكلّم عن الألم كبديلٍ عن البكاء. إنّما ليس التكلّم عن الألم مسألة وصف إحساسٍ، بل إنّه بحسب فيتغنشتاين طريقةٌ أخرى في **التّعبير** عن الألم.

القدرة على رؤية جوانب متعدّدةٍ في الشّيء الواحد

في الجزء الثاني من **التّحقيقات الفلسفيّة** ثمّة موضوعٌ يناقشه فيتغنشتاين حيث يتضمّن المثل المعروف بصورة البطّة-الأرنب، وهي رسمٌ يمكن تأويله على أنّه إمّا رسمٌ لبطّةٍ وإمّا رسمٌ لأرنب، لا الاثنين معًا. فأنا

أنظر إلى الصّورة وأرى فيها بطّةً، ثمّ ألاحظ فيها جانبًا جديدًا، فتبدو لي أرنب. هذا التّغيّر في الجوانب لم يحدثه تغيّرٌ في ما ينعكس على شبكة عيني. وتحديدًا إنّ المثيرات البصريّة نفسها هي ما أدّت إلى إحساس أنّني أنظر إلى صورة بطّةٍ فيما أنا أراها أرنب في الوقت عينه. ويبدو هذا أمرًا متناقضًا، إذ يتغيّر الجانب على الرّغم من عدم تغيّر أيّ خطٍّ في الصّورة. وهذا ما يشير إلى أنّ الرؤية تتضمّن حُكمًا على ما يتمّ رؤيته، كذلك يشير إلى أنّ ما نتوقّع رؤيته يمكن أن يؤثّر على هذا الحُكم.

نقد التّحقيقات الفلسفيّة

إنّ المشكلات الفلسفيّة لا تتبخّر

يبقى العديد من الفلاسفة غير مقتنعين بأنّ المشكلات الفلسفيّة كلّها تظهر حينما «تذهب اللّغة في عطلةٍ». فلا يرى الكثير من فلاسفة الذّهن المعاصرين في تحقيقهم في طبيعة الوعي البشريّ بأنّ كلّ ما عليهم فعله هو الإشارة إلى إحدى الطّرق التي نستعمل من خلالها اللّغة لكي يتخلّصوا نهائيًا من مشكلة كيف تستطيع المادّة أن تسبّب الفكر والوعي الذّاتيّ. إنّ مزاعم فيتغنشتاين حول إخراج الذُّبابة من القنّينة هي مزاعمُ جذّابةٌ، لكنّ الخلافات الفلسفيّة التّقليديّة لا تزال تؤرق الفلاسفة وتتحدّاهم على الرّغم من محاولات فيتغنشتاين لتفسيرها على أنّها أسحارٌ لغويّةٌ. ولعلّ فيتغنشتاين سيردّ على هذا النّقد بالإشارة إلى أنّ هؤلاء الفلاسفة لا يزالون في قبضة اللّغة التي يحاولون الفرض عليها القيامَ بأمورٍ لا تستطيع تأديتها.

تصريحاتٌ نبوئيّةٌ

ثمّة نقدٌ جذّيٌ يوجّه إلى أسلوب فيتغنشتاين في **التّحقيقات الفلسفيّة** وهو أنّه أنتج كتابًا مفتوحًا أمام العديد من التّأويلات المتضاربة. فليس واضحًا في العديد من مواضع الكتاب ما هو المقصد الدّقيق من ذلك المثل أو تلك القصّة، كما ليس بديهيًا أنّ بعض وجهات النّظر التي يهاجمها فيتغنشتاين هي مواقفُ اتّخذها الفلاسفةُ يومًا. غالبًا ما يبدو أنّنا نلتمس مجرّد قمّة الجبل الجليديّ المغمور نصفه في المياه، بينما يُترك على عاتقنا تحزّر ما يجب أن يكون قابعًا تحت سطح ملاحظةٍ. وعلى الرّغم من توفّر دفاتر فيتغنشتاين وملاحظات تلامذته التي وضعوها حول محاضراته بشكلٍ واسعٍ في السّنوات الأخيرة، فلا يزال ثمّة خلافٌ حول بعض عقائده الأساسيّة.

من دون شكّ إنّ فيتغنشتاين هو المسؤول عن الغموض وعدم الدقّة اللّذين يلفّان عمله، ولكنّهما لا يرجعان إلى صعوبة تقديم أفكارٍ راديكاليّةٍ وأصيلةٍ. إذ تنبع بعض الصّعوبات مباشرةً من مقاربته المتدرّجة، فلا أحد ينكر أناقة أمثلة فيتغنشتاين ولا زَوْق خيالها، لكنّ غياب تماسك الحجّة وندرة المقاطع الموضّحة يتركان مساحةً شاقّةً للقارئ.

ودفاعًا عن فيتغنشتاين كان الفيلسوف صريحًا بشأن رغبته في دفع قرّائه نحو التّفكير بأنفسهم عوضًا عن امتلاكهم مواقفَ قدّمتها إليهم مرجعيّةٌ ما. لذلك تقدّم النقاشات المعاصرة حول تأويل أعمال فيتغنشتاين تقديرًا لنجاحه لأنّها تشير إلى أنّ الفلاسفة مرغمون على التّفكير بما قصده فيتغنشتاين كي يفهموا عمله.

وعلى الرّغم من ذلك، لقد جلب أسلوب فيتغنشتاين الغامض والشّعريّ التّبعيّة، فلم يقلّ يومًا عدد الأتباع المتحمّسين الّذين يتلون مقاطعَ مرقّمةً من **التّحقيقات الفلسفيّة** بحماسة وشغف الغيّورينَ المتديّنينَ. وعلى الأرجح أنّ هؤلاء الأتباع فرحون في استلام أفكارهم من سيّدهم مباشرةً، لكنّهم على ما يبدو غير مدركينَ أنّ هذا التّصرّف تحديدًا لم يرده فيتغنشتاين. يبدو أسلوب **التّحقيقات الفلسفيّة** النّبوئيّ أنّه يدعو القارئ إلى مقاربةٍ تقديريّةٍ عوضًا عن المقاربة النقديّة وبذلك قد يقلّل من أهمّية دفع قرّائه نحو التّفكير بأنفسهم.

لم يكن فيتغنشتاين نفسه راضيًا بمخطوطات **التّحقيقات الفلسفيّة** لينشر الكتاب حينما كان حيًّا. لذلك ربّما من الأنسب معاملة الكتاب على أنّه عملٌ قيد التّحقيق، بدلاً من اعتباره آراء فيتغنشتاين النّهائيّة على النّحو الذي أراد بها أنْ تبلغَ العالَمَ.

تواريخ

1889 وُلد في فيينا

1951 مات في كامبريدج

1953 نُشر كتاب **التّحقيقات الفلسفيّة** بعد وفاته.

مسرد المصطلحات

صورة البطّة-الأرنب: وهو رسمٌ يمكن تأويله على إنّه إمّا بطةٌ إمّا أرنب، لا الإثنين معًا. ويستخدم فيتغنشتاين هذا المثل لتفسير قدرتنا على رؤية شيءٍ واحدةٍ من جوانبَ متعدّدةٍ.

الماهيويّة: وهو الاعتقاد القائل أنّ الأشياء كلّها التي تشير إليها كلمةٌ واحدةٌ يجب أنْ تمتلك شيئًا مشتركًا في ما بينها.

الشّبه العائليّ: إنّه نمطٌ من التّشابهات المتداخلة والمتقاطعة من دون وجود ميزةٍ مشتركةٍ يتشاركها أعضاء العائلة.

شكل حياةٍ: الثّقافة والأعـراف الاجتماعيّة الـتي توجد فيها الألعاب اللّغويّة.

اللّعبة اللّغويّة: مجموعةٌ من الأعراف حول استعمال اللّغة في سياقٍ محدّدٍ.

التّعريف بـالإشـارة: وهـو تعريف الأشـيـاء عـبر الإشـارة إليها والتلفّظ باسمها.

اللّغة الخاصّة: تبعًا لفيتغنشتاين إنّها لغةٌ لا يستطيع الآخرون فهمها بالضّرورة. ويعتبر أنّ هذه اللّغة هي استحالةٌ، وعلى الرّغم من ذلك لا تزال بعض التّفسيرات المغلوطة للذّهن تشير إلى وجودها.

قراءاتٌ إضافيّةٌ

David Edmonds and John Eidinow *Wittgenstein's Poker* (London: Faber and Faber, 1995)

وهو سيرةٌ رائعةٌ وتحليلٌ فلسفيٌّ حول الخلاف الذي دار بين لودفيغ فيتغنشتاين وكارل بوبر. يُوصى جدًّا بقراءته.

Hans-Johann Glock *A Wittgenstein Dictionary* (Oxford: Blackwell, 1996)

وهو دليلٌ مفيدٌ حيث يشرح أفكار فيتغنشتاين المحوريّة.

Marie McGinn *Wittgenstein and the Philosophical Investigations* (London: Routledge, Guidebooks series, 1997)

وهو دليلٌ واضحٌ إلى المواضيع الأساسيّة في **التّحقيقات**.

Ray Monk *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius* (London: Vintage, 1991)

وهو سيرةٌ ممتازةٌ عن حياة فيتغنشتاين، إذ تقدّم شرحًا شيّقًا عن حياته الخاصّة، كما تعرض فكره الفلسفي.

الفصل الواحد والثّلاثون: توماس كون - بنية الثّورات العلميّة

إنّ العلم هو الدّراسة التجريبيّة للعالم. فقد شكّل العلم في جمعِهِ ما بين النّظريّة والملاحظة أساس التقدّم في مجالات الطّبّ، والحساب، والمواصلات، وغيرها من نواحي حياتنا، فهو الذي سمح لنا بإرسال روّادٍ إلى الفضاء. كان نشوء العلم في القرن السّابع عشر أحد أهمّ التّطوّرات في تاريخ البشريّة. ولكن هل يتقدّم العلم عبر تراكمٍ تدريجيٍّ للمعرفة، حيث ينقّح كلّ جيلٍ من العلماء فهمهم للعالم لتقديم صورةٍ أكثر دقّةٍ عن الواقع؟ كان هذا الرأي هو المهيمن بين فلاسفة العلم إلى حدّ أوائل ستّينات القرن العشرين، بيد أنّ توماس كون «Thomas Kuhn» لاحظ أنّه يعطي صورةً مضلّلةً عن طريقة عمل العلم فعليًّا، فعمليّة التّقدّم هي أقلّ تدريجيّةً ممّا كان يُظنّ، وربّما قد لا تُقرب من الحقيقة. حاجج كون أنّه ثمّة مراحل متعاقبةٌ من العلم العاديّ «normal science» يتبعها مراحل من الأزمة، ثمّ ينتهي الأمر غالبًا لا حتمًا بثورةٍ علميّةٍ. في مرحلة العلم العاديّ يتّفق العلماء حول القواعد والمناهج والمعايير للبحث العلميّ، كما ثمّة اتّفاقٌ حول طريقة القيام ببحثٍ في أيّ مجالٍ محدّدٍ، أمّا في مراحل الثّورة فتتغيّر هذه القواعد والتوقّعات، حيث ينحلّ احتكار المنهج والتّفسير وتبرز افتراضاتٌ ومنهجيّاتٌ بديلةٌ. وهذا هو ملخّص طرح دراسة كون المؤثّرة لتاريخ العلم في **بنية الثورات العلميّة** (1962)، وهو كتابٌ كان له تأثيرٌ كبيرٌ على فلسفة العلم، وقد باع أكثر من مليون نسخةٍ. كانت مقاربة كون متأصّلةٌ في البحث التّاريخيّ، لكنّها مقاربةٌ فلسفيّةٌ في أساسها، أي يقدّم كون تفسيرًا نظريًّا عن طريقة عمل العلماء وتغيُّر نظرتهم جذريًّا على ضوء ما سمّاه البراديغم الجديد «paradigm». كما يعطي تفسيرًا موسّعًا عن طريقة فهم التغيّرات النّاتجة عمّا دعاه التغيّر البراديغميّ. بدأ كون مسيرته الأكاديميّة عالمَ فيزياء قبل تحويل اهتمامه نحو تاريخ العلم والمسائل الفلسفيّة النّاتجة عنه، لذلك إنّ كتابه غنيٌّ بالأمثلة العلميّة. إنّه تفسيرٌ فلسفيٌّ بسبب ما يطرحه كون من مزاعمَ عامّةٍ حول طبيعة البحث العلميّ.

ضدّ ماذا كان يحاجج كون؟

إنّ العديد من فلاسفة العلم ومؤرّخيه الذين كتبوا قبل نشر كون كتابه اعتقدوا أنّ العلم يتقدّم على نحوٍ مستقيمٍ، أي عبر إضافة معلوماتٍ جديدةٍ أدّت بدورها إلى اكتشافاتٍ جديدةٍ. فقد اعتقدوا أنّ كلّ عالمٍ لامعٍ ساهم في زيادة محصول العلم، وتاليًا ازدادت معرفة المُتّحد العلميّ «scientific community». وبحسب هذه الرّؤية يكون العلم متدرجًا حيث تضيف الأجيال المتعاقبة شيئًا فشيئًا معرفةً إلى الفهم البشريّ. وقد أعطى الفيلسوف كارل بوبر تفسيرًا أكثر تكلّفًا يقول أنّ العلماء بدلاً من محاولتهم برهنة صحّة الفرضيّات العلميّة، وهو أمرٌ مستحيلٌ تحقيقه من النّاحية المنطقيّة إن تمّ صياغة الفرضيّات كتعميماتٍ استقرائيّةٍ، يسعى العلماء إلى دحضها بأدلّةٍ مضادّةٍ. وصف بوبر تطوّر العلم على أنّه سلسلةٌ من التّخمينات والدّحوض الجريئة التي مكّنت العلماء من تكوين صورةٍ أوضح عن العالم. وقد اعتقد أنّ العلم يتقدّم عبر تعاقب دحوض أكثر من فرضيّةٍ تجريبيّةٍ منقّحةٍ. رفض كون هذه التّفسيرات التي دعاها «التقدّم بوساطة التّراكم» «development-by-accumulation» لصالح نموذجه القائم على موجاتٍ متتاليةٍ من العلم العاديّ التي تلحقها مرحلة أزمةٍ فكريّةٍ، وصولاً إلى الثّورة العلميّة. بالنّسبة لكون لا يلزم العلم عمليّة تنقيحٍ منطقيّةً وكاملةً، إنّما تكمن أفضل طريقةٍ لوصفه على ضوء المفاهيم الاجتماعيّة وذلك عبر التّركيز على متّحداتٍ من العلماء، وأنماط اعتقاداتهم، وطريقة سلوكهم.

العلم العاديّ والثّورات

بحسب كون يقضي العلماء معظم أوقاتهم في ممارسة العلم العاديّ، أي العلم من ضمن إطارٍ قائمٍ وافق عليه المتّحدُ العلميّ. إنّ حدود الممارسة العلميّة السّليمة يضعها التّوافق، إذ في خلال مراحل العلم العاديّ ثمّة اتّفاقٌ عامٌّ حول الطّريقة التي ينبغي وفقها ممارسة العلماء دراستهم في مجالٍ محدّدٍ، بالإضافة إلى أنواع المناهج والتّقنيات المناسبة واللّغة المستعملة لوصفها. في هذه المراحل ليس ثمّة من خلافٍ كبيرٍ حول ما يؤلّف العلم الجيّد، كذلك يتّفق الدّارسون حول طريقة تأويل النّتائج. لا يهدف العلم العاديّ إلى تحقيق أصالةٍ راديكاليّةٍ بل إنّه ضربٌ من حلّ الأحاجي

من ضمن مجموعةٍ من الضّوابط التي وضعها المنظور العلميّ المهيمن. يميل العلماء الذين يعملون من ضمن مرحلة العلم العاديّ إلى اكتشاف ما يتوقّعون اكتشافه؛ إنّه نوعٌ أساسيٌّ من «تمسيح» العمل على ضوء البراديغم القائم بدلاً من محاولة تحدّي البراديغم نفسه.

هكذا على سبيل المثال إنّ العلماء الذين عملوا من ضمن البراديغم البطليميّ حيث كان يُسلّم بمركزيّة الأرض في الكون قد تابعوا دراستهم من ضمن الإطار الذي وضعه ذلك الافتراض، فأوّلوا المعطيات الفلكيّة الجديدة عبر مصفاة تلك الرّؤية، لذلك رُفِضَت القراءات المخالفة لها بصفتها قياساتٍ غير دقيقةٍ، أي تمّ نبذ تلك المعطيات تفسيرًا بدلاً من اعتبارها تحدّياتٍ للوضع الرّاهن العلميّ. كان النّظام البطليميّ «Ptolemaic system» نظامًا ممتازًا في توقّع رصد الكواكب لأنّه يقدّم حساباتٍ تقريبيّةً جيّدةً عن مواقعها بالنّسبة لبعضها البعض. لكنْ ثمّة عددٌ متزايدٌ من الملاحظات الشّاذة «anomalous observations»، وهي الملاحظات التي لا يمكن تفسيرها على أساس الافتراضات البطليميّة، وتحديدًا في ما يخصّ الاعتدالات «equinoxes».

بدأ أفضل علماء الفلك تدريجيًّا في إدراك فجوات البراديغم القائم، فأوجدوا أزمةً فكريّةً وفقدانًا للثّقة في المناهج والنّتائج المستنتجة من هذه الدّراسة. وهذا الأمر لم يكن محتومًا لأنّ العلم العاديّ عادةً ما يولّد نتائجَ شاذّةٍ تحتاج إلى الشّرح. ولكن في مرحلةٍ معيّنةٍ من التّاريخ تتكدّس الشّذوذ إلى حدّ دفعها بالعلم القائم نحو الأزمة. في هذه المرحلة تستطيع الأمور الانعطاف في اتّجاهاتٍ عديدةٍ، فإمّا قد يتمكّن العلماء من العثور على طريقةٍ لتفسير النّتائج الشّاذة بأنّها ليست شاذّةً فعلاً، أي يتكّنون من مطابقة هذه المعطيات مع البراديغم القائم، إمّا يستطيعون ملاحظة هذه الشّذوذ وحثّ طاقاتهم على حلّ مسائل أخرى، ليعودوا في وقتٍ لاحقٍ إلى الاكتشافات الشّاذّة. ولكن ما يحصل حقًّا هو أنّ الملاحظات الشّاذّة تدفع بذاتها نحو إيجاد تفسيرٍ أفضل لها. فقد أقرّ كوبرنيكوس وغيره أنّ بعض الملاحظات لا يمكن تفسيرها بأنّها أخطاءٌ للخروج من الاضطراب الفكريّ، فسعى إلى تفسيراتٍ وبراديغماتٍ بديلةٍ، وتوصّل إلى أنّه ثمّة تفسيرٌ أفضل للمعطيات المتوفّرة، يقوم إحداها على افتراضٍ مختلفٍ تمامًا ألا وهو أنّ الشّمس لا الأرض هي مركز الكون. وفي نهاية الأمر أصبح هذا الافتراض هو البراديغم الجديد حيث أخذ العلم العاديّ مجدّدًا مكانته فيه، على الرّغم

من جهود الكنيسة الكاثوليكيّة لمنعه. فما يُعرف بالثّورة كوبرنيكيّة غيّر الفهم البشريّ للكواكب وعلاقتنا بها، كما أكّد على أنّ فكرة مركزيّة الأرض في الكون لم تعد مقبولةً. فكان لا بُدّ من علم الفلك أن يتكيّف ويبدأ مرحلةً جديدةً من العلم العاديّ. وحصل أيضًا أمرٌ شبيهٌ بذلك ذو نتائجَ بعيدة المدى، وهو التّغيّر البراديغميّ الذي أحدثته نظريّة داروين في التّطوّر بوساطة الانتقاء الطّبيعيّ، عندما تمّ التّخلّي عن الطّرق القديمة في دراسة النّباتات والحيوانات، وباتت الرّؤية الجديدة للعالم الأحيائيّ ممكنةً، وذلك عبر أجندةٍ يسير وفقها العلماء العاديّين الذين يعملون على ضوء نظريّة داروين.

إنّ التّغيّرات البراديغميّة تُغيّر ما يمكن ملاحظته

لا تهزّ هذه التغيّرات البراديغميّة ثقة العلماء فقط، بل يعتقد كون أنّها تستطيع خلقَ منظوراتٍ جديدةٍ. خُذ مثلاً من تاريخ علم الفلك أيضًا، اكتشاف وليام هيرشل «William Herschel» لكوكب أورانوس في القرن الثّامن عشر. ولكنّ قبل ذلك الاكتشاف رأى علماء الفلك، أقلّه سبعةَ عشرة مرّةٍ، نجمةً في الموقع الذي يُعرف الآن أنّ ما يحتلّه هو أورانوس، بيد أنّ إطارهم القائم لم يسمح لهم بلحظ ذلك النّجم كوكبًا. فقد أثّرت توقّعات علماء الفلك إلى حدٍّ كبيرٍ على ما رأوه، فأساءوا في الحكم على ما يكونه هذا النّجم ومدى بعده. وضع هيرشل ملاحظاتٍ مفصّلةٍ، ولكنّه اعتبر في أوّل الأمر أنّه رصد مذنّبًا لا كوكبًا مجهولاً. واللّحظة التي أدرك فيها علماء الفلك أنّ ذلك كان كوكبًا اختبروا تغيّرًا في رؤيتهم، ما مكّنهم من اكتشاف عددٍ من الكواكب الصّغيرة في السّنين المتلاحقة. وقبل التّغيّر البراديغميّ الذي سمح لعلماء الفلك بلحظ إمكانيّة وجود كواكب أخرى، كان تيمّ تفسير كلّ ملاحظةٍ جديدةٍ في طرقٍ أخرى؛ بعد ذلك أصبح من الممكن رؤية النّظام الشّمسيّ على نحوٍ مختلفٍ ولحظ كواكبَ أخرى لما هي عليه. فقد رأى أولئك العلماء الدّليل في وقتٍ مبكرٍ، لكنّهم أخفقوا في رؤية الكواكب، بل رأوها مذنّباتٍ أو نجومًا بعيدةً. سمحت التوقّعات المنقّحة لهيرشل ومن خلّفه في رؤية كواكبَ جديدةٍ للمرّة الأولى، على الرّغم من أنّ دليل وجودها كان قائمًا منذ سنينٍ طويلةٍ. اعتقد كون أنّ ذلك كان تحوّلاً في الرّؤية، وهو ما يُسمّى أحيانًا التّغيّر الغشطالتيّ في الإدراك «Gestalt shift»، على سبيل المثال، عندما يقدّم إلى شخصٍ ورقة اللّعب ذات الخمس قلوب، وقد لُوّنت القلوب باللّون الأسود بدلاً من الأحمر، فلا

براها هذا الشّخص سوى ورقة اللّعب ذات الخمس قلوب، وذلك بسبب توقّعاته بشأن عدد أنواع أوراق اللّعب. وحالما يدرك أنّ لون القلوب أسودُ يتغيّر ما يراه على نحوٍ دراماتيكيّ، على الرّغم من أنّ ما يبلغ شبكيّة عينه هو الشّيء نفسه. وقد استعمل فيتغنشتاين صورة البطّة-الأرنب للإشارة إلى الفكرة نفسها (أنظر ص 261).

لاقياسيّة البراديغمات المتنافسة

ثمّة ميزةٌ مهمّةٌ ومثيرةٌ للجدل في مقاربة كون لتاريخ الثّورة العلميّة تتمثّل في مزعمه أنّ المنظورات العلميّة المختلفة لاقياسيّةٌ، بمعنى أنّه ليس ثمّة من أساسٍ لمقارنة بينها، وإذا ما جاز التّعبير، ليس ثمّة من أرضيّةٍ مشتركةٍ ليتمّ قياسها وفقها. ونتيجةً لهذا الرّأي سيكون من المستحيل البتّ بأنّ هذه النّظريّة مثّلت تحسّنًا عن النّظلاتِة الأخرى. وبدى ذلك كأنّه يهدّد الفكرة القائلة أنّ التّغيّرات البراديغميّة تمثّل التقدّم، بل كلّ ما أشار إليه هو أنّ هذه التّغيّرات مختلفةٌ عن بعضها، وتاليًا يصعب مقارنتها مع بعضها على نحوٍ مفيدٍ، لأنّه عند كلّ نظريّةٍ تمّت إعادة تعريف المصطلحات الّتي يُناقش بوساطتها العلم.

نقد بنية الثورات العلميّة

إنّها ضربٌ من النّسبيّة

عادةً ما اعتُبرت نظريّة كون بأنّها ضربٌ من النّسبيّة. إذ بدت قيمة النّظريّة العلميّة عند كون أنّها محدّدةٌ تبعًا لطريقة تقييمها عند متّحداتٍ من العلماء، لا على سؤال إذا ما تصوّر العالم على نحوٍ تامّ، أو أقلّه تقدّم تصويرًا محسّنًا عن التّصويرات الأخرى له. تشير لاقياسيّة البراديغمات المختلفة إلى أنّه ليس ثمّة من معاييرَ موضوعيّةٍ تجعل براديغمًا أفضل من الآخر ولدى ذلك نتيجةٌ غير موفّقةٍ تتمثّل بوضع البراديغمات المختلفة على مقياسٍ واحدٍ، بينما تمّ تجاوزها مسبقًا. ليس ثمّة من عالمٍ مستقلٍّ يمكن أن تُقاس عليه النّتائج العلميّة لأنّ معنى تفسيرات العالم يقدّمها البراديغم ذاته. حتمًا إنّ البراديغمات الجديدة مختلفةٌ عن البراديغمات الّتي تحلّ مكانها، حيث تتعامل الجديدة مع الدّلائل الشّاذة الّتي شكّلت مشكلةً في البراديغمات السّابقة، لكنّها ليست بالضّرورة أقرب إلى حقيقة سير العالم من غيرها. بالفعل يشكّ كون إذا ما تحمل فكرة الحقيقة الموضوعيّة أيّة معنى.

لم يوافق كون تمامًا على تسمية التّحدّيات الموجّهة إلى رؤيته نقدًا، ووضع الخطوط المعياريّة العريضة للنّظريّة العلميّة السّليمة كمثل الدّقة، والتّماسك، ووسع النّطاق، والبساطة، والانتاجيّة. لكنّ بعض الشّارحين لا يزالون يحاججون أنّ معظم ما قاله كون أدّى حتمًا إلى ضربٍ من النّسبيّة، ونتيجته أنّ الاختيار بين البراديغمات المتنافسة اختزل المسألة بكاملها إلى علم النّفس الجماعيّ «group psychology». وذهب بعضهم إلى حدّ القول أنّ كون حوّل العلم إلى نشاطٍ غير عقلانيٍّ ذي نتيجةٍ تضرّ بسمعة العلم، وذلك مقارنةً بطرقٍ أخرى تحاول فهم سير العالم.

تواريخ

1922 وُلد في أوهايو، الولايات المتّحدة الأميركيّة.

1962 نُشر كتاب **بنية الثورات العلميّة**.

1996 مات في كامبريدج، ماساتشوستس.

مسرد المصطلحات

ملاحظاتٌ شاذّةٌ: وهي معطياتٌ علميّةٌ لا تتطابق بسهولةٍ مع البراديغم القائم.

الثّورة الكوبرنيكيّة: الإقرار بأنّ الشّمس لا الأرض هي مركز الكون، أي رفضُ الرّؤية البطليميّة للعالم.

التّغيُّر الغشطالتيّ: أي تغيّرٌ في ما نراه على الرّغم من عدم حدوث تغيّرٍ في المثير «stimulus». وينتج هذا التّغيّر عن تنظيم المعطيات المرئيّة على نحوٍ مختلفٍ، كمثل عندما ينظر أحدهم إلى صورة البطّة-الأرنب التي تتغيّر من كونها رسمًا لبطّةٍ إلى رؤيتها رسمًا لأرنبٍ.

اللّاقياسيّ: إن ثمّة نظريّتان لاقياسيّتانِ فليس ثمّة من طريقةٍ موضوعيّةٍ لقياس أحدهما مقابل الآخر، وإذا ما جاز التّعبير، ليس ثمّة من أرضيّةٍ مشتركةٍ.

العلم العاديّ: إنّه المصطلح الذي يستعمله كون للإشارة إلى ما يفعله

معظم العلماء في معظم أوقاتهم، ألا وهو حلّ الأحاجي من ضمن البراديغم العلميّ القائم، وذلك عبر استعمال مناهجَ ومصطلحاتٍ قلّما اتُّفق عليها لشرح النّتائج التي توصّلوا إليها.

التّغيّر البراديغميّ: وهو المصطلح الذي يستعمله كون ليشير إلى الثّورة الدّراماتيكيّة التي تنشأ بعد مرحلةٍ من الأزمة العلميّة حيث يبدأ متّحدٌ من العلماء باستعمال مناهجَ وافتراضاتٍ ومصطلحاتٍ جديدةٍ متّفقٍ عليها.

النّظام البطليميّ: وهو الرّؤية القائلة أنّ الأرض مركزُ الكون.

النّسبيّة: الفكرة القائلة أنّه ليس ثمّة من قيمٍ موضوعيّةٍ إنّما نسبيّةٌ عند مجتمعٍ أو جماعةٍ محدّدةٍ. غالبًا ما يُتّهم كون أنّه يدعو إلى النّسبيّة لأنّ نظريّته تبدو أنّها تشير إلى أنّ مختلف البراديغمات العلميّة لاقياسيّةٌ ولا يمكن شرحها إلاّ عبر ارتباطها بافتراضات المُتّحد العلميّ وممارساته.

قراءاتٌ إضافيّةٌ

Samir Okasha *Philosophy of Science: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

John Losee *A Historical Introduction to the Philosophy of Science* (Oxford: oxford University Press, 2001).

الفصل الثّاني والثّلاثون: جون رولز - نظريّةٌ في العدالة

أيّ نوعٍ من المجتمع ستختار أن تعيشَ فيه إن لم تعرف المكانة التي ستحتلّها من ضمنه؟ يوفّر كتاب **نظريّةٌ في العدالة** «*A Theory of Justice*» لجون رولز «John Rawls» المبادئ المطلوبة لبناء مجتمعٍ عادلٍ ومنصفٍ، وذلك عبر تخيّل إجابةٍ معقولةٍ على هذا السّؤال. لقد غيّر الكتاب المنشور سنة 1971 الفلسفة السّياسيّة، فقد جدّد تقليد العقد الاجتماعيّ الذي أسّسه هوبز، ولوك، وروسّو. وعلى الرّغم من أنّه كتابٌ معقّدٌ ومملٌّ في بعض المواضع فهو يبقى أحد أكثر الأعمال قراءةً في الفلسفة السّياسيّة في القرن العشرين. ولعلّ جانبه الأكثر تميّزًا هو في استعماله مفهوم «الوضع الأصليّ» «original position» للتوصّل إلى استنتاجاتٍ بشأن الإنصاف «fairness» والعدالة «justice» وكيف علينا تحقيقهما في مؤسّساتنا الاجتماعيّة.

الوضع الأصليّ

إذا اخترت المبادئ التي عليها أن تحكم أفضل مجتمعٍ ممكنٍ فستكون متحيّزًا في العديد من الطّرق نحو طبقتك، ومهنتك، وميلك الجنسيّ، وهكذا دواليك. إنّ مقاربة رولز لهذه المسألة تبدأ في عرضه تجربةً فكريّةً، أي وضعًا افتراضيًّا حيث تكون الوقائع كلّها المرتبطة بك وبرغباتك المحدّدة مخفيّةً عنك خلف حجاب جهلٍ «veil of ignorance». عليك أن تتخيّل أنّك لا تعرف إن تمتلك عملاً أم لا، وما هو جنسك، وإن تمتلك عائلةً أم لا، وأين تعيش، ومدى ذكائك، وإن تكن شخصًا متفائلاً أو متشائمًا أو مدمنًا على المخدّرات. ولكنّك في الوقت نفسه لديك إلمامًا جيّدًا بالسّياسة، والاقتصاد، وأسس التّنظيم الاجتماعيّ، وقوانين علم النّفس. تعلم أنّه ثمّة خيراتٌ أساسيّةٌ «basic goods» لعيش أيّ نمط حياةٍ، وتضمّ هذه الخيرات حرّياتٍ محدّدةٍ، وفرصةً، ومدخولاً، واحترامًا للذّات، ويسمّي رولز هذه الحالة من جهل مكانك في المجتمع «الوضع الأصليّ».

ما هي المبادئ التي ستكون عقلانيّةً ليتبنّاها أحدٌ ما لتنظيم المجتمع في هذه الحالة الافتراضيّة من الوضع الأصليّ؟ إنّ الغاية من طرح هذا السّؤال هو إزالة الجوانب كلّها غير المؤثرة في حياتنا الفعليّة، والتي تميل إلى التأثير على تقييمنا نوع المجتمع الذي يجب أنْ يكون قائمًا. يفترض رولز أنّ المبادئ التي يتمّ اختيارها عقلانيًّا تحت شروط الوضع الأصليّ سيكون لديها حقّ المطالبة المميّز في كونها مبادئَ منفردةً فقط، وأنّ علينا اعتمادها نظرًا إلى أنّ الأشياء الأخرى متساويةٌ.

إنّ المبادئ التي تنشأ من هذه العمليّة ليس عليها أن تكون مثيرةً للجدل، لأنّنا إذا تابعنا التّجربة الفكريّة بنجاحٍ فلن يكون ثمّة من فرقٍ بين الأفراد الذين يخوضونها، وذلك لأنّه كان لا بدّ من إزالة العناصر كلّها التي تميّزنا عن بعضنا بعضًا في الوضع الأصليّ. لذا يجب على المبادئ أنْ تكون مبادئ يتّفق على أساسها المشاركون العاقلون. وفي متابعته لهذه التّجربة الفكريّة يستخلص رولز مبدأينِ أساسيّين: الأوّل مرتبطٌ بالحرّيّة، والثّاني مرتبطٌ بالتّوزيع العادل للخيرات. وتجسّد هذه المبادئ استنتاجاته السّياسيّة الأساسيّة اللّيبراليّة والتّعادليّة.

خلافًا لبعض منظّري الغقد الاجتماعيّ لا يسلّم رولز بأنّه يجب علينا كلّنا أن نتّفق ضمنيًّا على هذه المبادئ، إنّما يستعمل التّجربة الفكريّة حول الوضع الأصليّ وسيلةً لتوليد المبادئ الأساسيّة لتنظيم مجتمعٍ عادلٍ، ثمّ يقارناها بالمؤسّسات السّابق وجودها بهدف ضبطها بإحكامٍ. يعتقد رولز أنّ مبدأَي تنظيم المجتمع اللّذين ينشآ معًا، يستحقّان تسميتهما «العدالة كإنصافٍ» لأنّه توصّل إليهما عبر عمليّةٍ عقلانيّةٍ وموضوعيّةٍ. وأوّل المبدأَين المستحدثين هو مبدأ الحرّيّة.

مبدأ الحرّيّة

ينصّ مبدأ الحريّة على أنّ «يجب على كلّ شخصٍ أنْ يملك حقًّا متساويًا في نظامٍ واسعٍ من الحرّيّات الأساسيّة المتساوية التي تتطابق مع نظامٍ مماثلٍ عند النّاس كلّهم». بمعنى آخر عبر الاختيار خلف حجاب الجهل سيرغب الشّخص العاقل في أنْ يملك كلّ شخصٍ في مجتمعه الحقوق نفسها في الحريّات الأساسيّة، تمامًا كأيّ شخصٍ آخر، وإلاّ سينتهي بذلك الشّخص كونه ضحيّةَ التّمييز. خذ مثلاً حريّة المعتقد، أي حريّة الاعتقاد بالمعتقدات

العلمانيّة أو الدّينيّة التي تجدها مقنعةً. إنّها حرّيّةٌ أساسيّةٌ، وليس لدى الدّولة تبريرٌ في رفضها. أمّا في حال تهديد أفعالك حرّيّات الآخرين عندها سيكون تدخّل الدّولة أمرًا مبرّرًا، لأنّ حرّيّتك في هذا الإطار لن تتطابق مع الحرّيّة المتساوية بين النّاس جميعهم. وحتّى المتعصّب لديه الحقّ في الحرّيّة إلى حدّ تهديده للحرّيّة المتساوية عند الآخرين. إنّ حكم القانون ضروريٌّ لضمان الحرّيّات المختلفة التي لدى كلّ فردٍ من أفراد المجتمع الحقّ بها.

ويشترط رولز على أنّ المبادئ التي يقدّمها كخياراتٍ عقلانيّةٍ لمن يكون في الوضع الأصليّ يجب أن يتمّ تنظيمها **معجميًّا**. وما يعنيه بذلك هو أنّ هذه المبادئ يتمّ ترتيبها على نحوٍ يجعل تلبية المبدأ الأوّل أمرًا ضروريًّا قبل الانتقال إلى المبدأ الثّاني، وتلبية المبدأ الثّاني ضروريًّا قبل الانتقال إلى المبدأ الثّالث، وهكذا دواليك. ويشير هذا الأمر إلى أنّ الحقّ في الحرّيّة المتساوية هو أكثر المبادئ أساسًا في نظريّته، ودائمًا ما يحتلّ الأولويّة عنده، إذ يجب تلبية متطلّبات هذا المبدأ أوّلاً لأنّها أكثر أهمّيّةً من متطلّبات المبدأ الثاني. إذن إنّ صورة رولز عن المجتمع العادل هي صورةٌ يتخلّلها فرض القانون للحقّ في الحرّيّة المتساوية للجميع.

مبدأ الفرصة المتكافئة المنصفة ومبدأ الفرق

إنّ مبدأ رولز الثّاني، أي مبدأ التّوزيع العادل للخيرات الأساسيّة، يتألّف من مبدأين: مبدأ الفرصة المتكافئة المنصفة «fair equality of opportunity principle» ومبدأ الفرق «difference principle». عمومًا لدى هذا المبدأ الثاني أولويّةٌ معجميّةٌ على المبادئ الفاعلة كلّها، بمعنى أنّ العدالة هي أهمّ من المنفعة.

إنّ مبدأ الفرصة المتكافئة المنصفة ينصّ على أنّ التّفاوتات الاجتماعيّة والاقتصاديّة المرتبطة بوظائف أو أشغالٍ محدّدةٍ موجودةٌ فقط إن تكن هذه الوظائف أو الأشغال متاحةً أمام الجميع تحت شروط الفرصة المتكافئة المنصفة. لا يجب أن يتمّ استثناء أحدًا من الأعمال الأفضل أجرةً مثلاً، وذلك على أُسسٍ غير مُهمّةٍ كالميول الجنسيّة أو العرق. بحسب رولز إنّ تكافؤ الفرص هو ليس مجرّد معاداةٍ للتّمييز، حيث يضمّ مثلاً توفير الخدمات التّعليميّة للسّماح للنّاس كلّهم بتطوير مواهبهم. هكذا يتّخذ مبدأ تكافؤ الفرصة أولويّةً معجميّةً على حساب القسم الثاني من المبدأ الثّاني عند رولز ألا وهو مبدأ الفَرق.

يشدّد مبدأ الفرق على أنّ التّفاوتات الاجتماعيّة أو الاقتصاديّة يجب تقبّلها فقط على أساس أنّها تجلب أكبر منافع إلى أكثر أعضاء المجتمع حرمانًا، وهذا هو تطبيقٌ للاستراتيجيّة المعروفة بالمبدأ الأقصى «maximum principle». إنّ المبدأ الأقصى هي اختصارٌ لقولك «حقّق الحدّ الأقصى من الحدّ الأدنى»، ويعني إخْتَرْ ما يعطيك أفضل صفقةٍ في أسوأ حالةٍ. وسيسهل علينا فهم هذا الأمر إذا أخذنا مثل الأجور المنصفة في المجتمع العادل. تخيّلْ حالتَين: في الحالة الأولى ينال معظم النّاس أجورًا عاليةً، لكنّ عشرةً بالمئة من السّكّان لا يمكنهم نيل ما يكفي للعيش. في الحالة الثّانية، وعلى الرّغم من أنّ معدّل العيش هو أقلّ بكثيرٍ من الحالة الأولى، فإنّ أسوأ عشرة بالمئة من السّكّان لديهم معاييرُ مقبولةٌ للعيش. ويزعم رولز أنّ الشّخص الذي يختار في الوضع الأصليّ، سيفضّل الحالة الثّانية على الأولى لأنّها تضمن أنّ كلّ شخصٍ في المجتمع سوف يحقّق معاييرَ مقبولةٍ للعيش، أي إنّ أسوأ السّكّان وضعًا لا يعيشون عيشةً معدمةً. إنّما في الحالة الأولى ثمّة خطر نيلك راتبًا لا يسمح لك بالعيش، على الرّغم من أنّه ثمّة فرصةٌ في كونك مرتاحًا. هكذا يجب علينا التّقليل من أسوأ المخاطر عبر اعتمادنا استراتيجيّة المبدأ الأقصى، وبذلك علينا اختيار الحالة الثّانية، فالأمر لا يستحقّ مخاطرة عيشنا عيشةَ فقرٍ مدقعٍ.

نقد نظريّةٌ في العدالة

الوضع الأصليّ

ثمّة نقدٌ أساسيٌّ يوجّه إلى الوضع الأصليّ وهو أنّ إنساءَ نفسك عن معرفة مَنْ تكون وما تكون عليه، ولو في حالة التّجربة الفكريّة، هو أمرٌ مستحيلٌ من النّاحية النّفسيّة. وحتمًا ستنجنّب أحكامك المسبقة الرّقيب. وقد زعم بعض نقّاد مقاربة رولز أنّ جلّ ما فعله الأخير في التّجربة الفكريّة حول الوضع الأصليّ هو تأكيد أحكامه اللّيبراليّة المسبقة وإعطائها هالةَ المبادئ الّتي يتمّ اختيارها على الأسس العقلانيّة. فمن غير الواقعيّ التّفكير أنّك تستطيع تخيّل ما تعرفه وما يشكّل محور وجودك الفرديّ.

ودفاعًا عن رولز يمكن المحاججة أنّ ما قام به هو إظهار صعوبة استعمال التّجربة الفكريّة على نحوٍ فعّالٍ. وقد تكون أفضل وسيلةٍ نملكها لتوليد المبادئ بهدف تنظيم المجتمع، حتّى لو لم يكن ذلك المجتمع كاملاً

في العديد من النّواحي بسبب ميزات النّفس البشريّة. إذ لم يزعم رولز آبدًا أنّ منهجه معصومًا عن الخطأ. ولكنْ من السّهل لحظ أنّ بإمكان منهجه إزالة بعض المبادئ المتحيّزة بصفتها ميتةً قبل ولادتها بديهيًّا.

وعلى الرّغم من ذلك، فلقد حمل الوضع الأصليّ بعض الافتراضات الأساسيّة، حيث استنتج رولز منه المبادئ التي قدّمت تصوّرًا عن مجتمعٍ متسامحٍ وليبراليٍّ حيث يستطيع النّاس العيش مع بعضهم والسّعي خلف ما يعتبرونه حسنًا ومحقًّا. إنّ تركيبة التّجربة الفكريّة تعطي أولويّةً كبرى للاستقلاليّة، أي قدرتنا على اتّخاذ القرارات لأنفسنا في ما يخصّ وجوب طريقة عيش حياتنا. فالقادمونَ من تقاليدَ ثقافيّةٍ أو دينيّةٍ تشدّد على الهرميّة، والتّقليد، والطّاعة، قد لا يرون في هذا الأمر سببًا كافيًا للانخراط في التّجربة الفكريّة للوضع الأصليّ لأنّها تحمل هذا التّحيّز نحو مفهومٍ ليبراليٍّ وكانطيٍّ لما يعني أن يكون المرء فاعلاً أخلاقيًّا عاقلاً.

الاعتراض النّفعيّ

قد يعترض النفعيّون على مبادئ رولز على أساس أنّها لا تحقّق أكبرَ قدرٍ من السّعادة بالضّرورة. يعتقد النفعيّون أنّ الفعل الأخلاقيّ الصّحيح هو الذي يحقّق أكبر قدرٍ من السّعادة تحت أيّ ظرفٍ. وإحدى أهداف رولز الأساسيّة خلف كتابة **نظريّة في العدالة** كانت تطوير بديلٍ متماسكٍ لهذا النّوع من التّفكير النّفعيّ. فإنّ الدّفاع عن حقوقٍ كثيرةٍ للحرّيّة، وتحديدًا فرض مبدأ الفرق، هي أمورٌ من غير المرجّح أنّها ستحقّق أكبر قدرٍ من السّعادة. فإنّ النّتيجة المباشرة لتشديد رولز على فكرة أنّ التّفاوتات تفيد الطّبقات المُعدمة، هو أنّ العديد من الحلول الاجتماعيّة التي تؤدّي إلى سعادةٍ كبرى سيتمّ إقصاؤها.

ويتمثّل ردّ رولز على المقاربات النفعيّة للمجتمع هو أنّه لأنّك لا تعرف المكانة التي ستحتلّها في المجتمع عندما تقوم بالاختيار في الوضع الأصليّ فتكمن المقاربة العقلانيّة في إزالة أيّة مخاطر قد تؤدّي بك إلى عيش حياةٍ تعيسةٍ. بيد أنّ النّفعيّة، أقلّه في أشكالها الأكثر بساطةً، لا تحمي حقوق وحريّات الإنسان الأساسيّة. لذا إنّ اختيارك لها في الوضع الأصليّ لن يكون أمرًا عقلانيًّا. في حين أنّ موقف رولز يشدّد على أنّه يمكن أن يكون ثمّة أهدافٌ أهمّ من مجرّد تحقيق أكبر قدرٍ ممكنٍ من السّعادة.

المخاطرة ضدّ اللّعب المُتنبه

إنّ اعتماد استراتيجيّة المبدأ الأقصى هو ضربٌ من اللّعب المُتنبّه «playing safe»، إذ يضمن أنّ الفقير المعدم سيستفيد من التّفاوتات القائمة في المؤسّسات الاجتماعيّة. لكنّ معظمنا يرى فرصةً في المخاطرة، وسيخاطر ببعض الضِّيق مقابل فرصة ربحٍ كبيرٍ. لماذا لا يُعدّ أمرًا عقلانيًّا اختياري في الوضع الأصليّ مجتمعًا حيث ثمّة احتمالٌ كبيرٌ أنّني سأنجح فيه، على الرّغم من أنّني قد أُخفق في الواقع؟ بالنّسبة للمُقامِر يبدو ذلك خيارًا أفضل من الرّهان الآمن على التّفاوتات المحدودة التي تنشأ من تطبيق مبدأ الفرق.

يتمثّل ردّ رولز على ذلك بأنّ استراتيجيّة المقامر فيها الكثير من المخاطرة، في حين أنّ المُقامِر نفسه يعتبر مقاربة رولز محافظةً جدًّا.

الاعتراض التّحرّريّ

إنّ فلاسفة التّحرّريّة «libertarianism» أمثال روبرت نوزيك «Robert سNozick» (1938-) حاجَجوا بأنّه ليس على الدّولة التدخّل كثيرًا في المؤسّسات الاجتماعيّة ما عدا نطاق حماية بعض الحقوق الأساسيّة. ويدافع نوزيك عن الدّولة التي يقتصر دورها على حماية الأفراد من السّرقة وفرض العقود، ولكنّ النّشاطات التي تخرج عن هذه الأطر ستنتهك حقوق عدم إكراه النّاس. وخلافًا لذلك إنّ المجتمع العادل عند رولز سيفرض ضرائبَ على الأراضي مثلًا، وذلك على نحوٍ يصحّح توزيع الثّروة.

هنا يفترض نوزيك أنّ الحقّ في عدم الإكراه هو أهمّ من حقوق المساواة المتنوّعة، وأنّ حقوقًا كمثل حقوق الملكيّة تتغلّب فوق الاعتبارات الأخرى. لكنّ رولز يفترض افتراضاتٍ مختلفةٍ، إذ يعتبر أنّ مبادئه، وتحديدًا مبدأ الحقّ في الحريّة المتساوية، تشكّل مدماك مجتمعٍ عادلٍ. ويمثّل الرّأيان مقاربتينِ متناقضتينِ في الفلسفة السّياسيّة لا يمكن التّوفيق بينهما.

تواريخ

1921 وُلد جون رولز.

1971 نشر كتاب **نظريّة في العدالة**.

1993 نشر كتاب **اللّيبراليّة السّياسيّة** حيث طوّر فيه نظريّته في العدالة.

مسرد المصطلحات

مبدأ الفرق: وهو المبدأ القائل أنّه يجب القبول باللامساواة الاجتماعيّة أو الاقتصاديّة شرط أنّها تجلب أكبر منافع إلى أكثر أعضاء المجتمع حرمانًا.

التّحرّريّة: وهو شكلّ من أشكال اللّيبراليّة الذي يشدّد على أهمّيّة حرّيّة الاختيار. يعارض التّحرّريّون القيود التي فرضتها المؤسّسات السّياسيّة على حرّية الاختيار، ويدعون إلى عدم تدخّل الدّولة إلاّ للحماية من العنف والسّرقة.

المبدأ الأقصى: وهو اختصارٌ لقولك «حقّق الحدّ الأقصى من الحدّ الأدنى»، ويعني إختَر ما يعطيك أفضل صفقةٍ في أسوأ وضعٍ.

الوضع الأصليّ: إنّه حالة جهلك بمكانك في المجتمع، وهو الذي يشكّل نقطة انطلاق التّجربة الفكريّة عند رولز.

الخيرات الأوّليّة: وهي المتطلّبات الأساسيّة للحياة المعقولة، كالمأكل والملجأ، بالإضافة إلى الحرّيّات المختلفة، والفرص، واحترام الذّات.

النّفعيّة: وهو الرّأي القائل أنّ الفعل الأخلاقيّ الصّحيح هو الذي يسعى إلى تحقيق أكبر قدرٍ من السّعادة تحت أيّ ظرفٍ.

حجاب الجهل: وهو يشير إلى التّجربة الفكريّة عند رولز التي تنصّ على أنّنا عندما نختار نوع المجتمع الذي نريده لا نعرف ما سيكون عليه وضعنا في ذلك المجتمع، لذلك يستعمل رولز صورة التّخفّي بالحجاب.

قراءاتٌ إضافيّةٌ

Chandran Kukathas and Philip Petit *Rawls: A Theory of Justice and its Critics* (Cambridge: Polity, 1990)

وهو مُدخلٌ واضحٌ إلى كتاب رولز، كما يضمّ تقييمًا لبعض منشوراته بدءًا **بنظريّةٌ في العدالة**.

Norman Daniels (ed.) *Reading Rawls: Critical Studies of A Theory of Justice* (Oxford: Blackwell, 1975)

وهو مجموعةٌ من المقالات المنوّعة، وبعضُها صعبةٌ قراءته.

John Rawls *Political Liberalism* (1993)

وهو الكتاب الذي وضع فيه رولز تنقيحًا لنظريّته في العدالة.

'Behind the Veil: John Rawls and the Revival of Liberalism' in *Lingua Franca*, July/ August 1999, pp. 57-64.

وفي هذا المقال يضع بَن روجرز «Ben Rogers» الجوانب البارزة في حياة جون رولز، كما يقدّم نظرةً عامّةً عن فلسفته.

ثبت المصطلحات

انجليزيّ	عربيّ
A posteriori	البعديّ
A priori	القَبليّ
Abandonment	السّقوط
Action	فعل / تصرّف
Adequate idea	فكرة تامّة
Aesthetic approach	المقاربة الجماليّة
Akrasia	الأكراسيا
Alienation	الاغتراب
Altruism	الغيريّة
Amoral	فاقدٌ للحسّ الأخلاقيّ
Analytic	التّحليليّ
Analytic *a priori*	التّحليل القَبليّ
Anguish	القلق
Anomalous observations	ملاحظاتٌ شاذّةٌ
Anthropologist	أنثروبولوجيّ
Anthropomorphism	الأنسنة
Anti-egalitarianism	المعاداة للمساواتيّة
Aphorism(s)	حكمة / حِكَمْ
Apparent certainty	يقين ظاهر
Appearances	ظاهر / ظاهرات
Argument *a posteriori*	الحجّة البَعديّة
Argument *a priori*	الحجّة القَبليّة
Art proper	الفنّ الحقّ
Art so-called	الفنّ المزعوم فنّاً
Asceticism	التّزهّد
Association of ideas	تداعي الأفكار

Atheism	الإلحاد
Attributes	الصّفات
Autonomy	الاستقلاليّة
Auxiliaries	المساعدون الجنود
Bad conscience	الضّمير المؤنّب
Bad faith	الإيمان المزيّف
Beautiful	الجميل
Begging the question	مصادرةٌ على المطلوب
Being	الكينونة، الوجود
Being for-itself	الوجود لذاته
Being in-itself	الوجود في ذاته
Betraying an emotion	انحراف الشّعور
Body	الجسم
Cartesian circle	الدّور الدّيكارتيّ
Cartesian Doubt	الشّك الدّيكارتيّ
Categorical imperative	الأمر المطلق
Civil law	القانون المدنيّ
Civil laws	القوانين المدنيّة
Civil society	الحالة المدنيّة
Cogito	الكوجيتو
Common sense	الحسّ المشترك
Commonwealth (Hobbes)	الدّولة
Commonwealth (Locke)	الجماعة السياسيّة
Compatibilism	التّوفيقيّة
Complex ideas	الأفكار المركّبة
Concepts	المفاهيم
Conjectures	تخمين / تخمينات
Conscience	الضّمير
Consequentialism	العواقبيّة

Constant conjunction	الاقتران الثّابت
Contiguity	التّجاور
Continental philosophy	الفلسفة القارّيّة
Copernican revolution	الثورة الكوبرنيكيّة
Corpuscle(s)	جُسيمة / جُسيمات
Corpuscularian hypothesis	الفرضيّة الجُسيميّة
Cosmological argument	الحجّة الكوزمولوجيّة
Craft	الحرفة
Crop Rotation	مداورة المحاصيل
Custom	العادة
Deism	الرّبوبيّة
Deontological ethical Theory	نظريّة علم أخلاق الواجب
Design Argument	حجّة التّصميم
Despair	اليأس
Development-by-accumulation	التّقدّم بوساطة التّراكم
Difference principle	مبدأ الفَرْق
Dikaiosuné	ذيكيوسينه
Divine right of kings	الحقّ الإلهيّ للملوك
Division of Labour	تقسيم العمل
Drive	باعث
Dualism	الثّنائيّة
Egoism	الأنويّة
Elitism	النّخبويّة
Emotivism	الشّعوريّة
Empiricism	التّجريبيّة
Ennui	السّأم
Entertainment art	الفنّ التّرفيهيّ
Ergon	الإرغون

Essentialism	الماهيويّة
Ethical approach	المقاربة الأخلاقيّة
Eudaimonia	الأيديمونيا
Eugenics	مباحث تحسين النّسل
Evil Demon	الشّيطان الماكر
Executive	التّنفيذيّ
Existential psychoanalysis	التّحليل النّفسيّ الوجوديّ
Existentialism	الوجوديّة
Expressing an emotion	التّعبير عن الشّعور
Extension	الامتداد
Extra-moral stage	طور الخارج عن الأخلاقيّ
Facticity	الوقائعيّة
Fairness	الإنصاف
Falsificationism	قابليّة التّكذيب
Family resemblance	الشّبه العائليّ
Fideism	الإيمانيّة
First cause	العلّة الأولى
First Cause Argument	حجّة العلّة الأولى
Foreknowledge	المعرفة المسبقة
Form of life	شكلُ حياةٍ
Form(s)	مثال / مُثُل
Forms of intuition	صور الحدس
Fortune	الحظّ
Free spirits	النّفوس الحرّة
Freedom of speech	حرّيّة التّعبير
General Will	الإرادة العامّة
Genetic fallacy	المغالطة التّكوينيّة
Gestalt shift	التّغيّر الغشطاطيّ
Golden mean	القاعدة الذّهبيّة

Greatest Happiness Principle	مبدأ السّعادة القصوى
Guardians	الحرّاس
Habit	الإلف
Harm principle	مبدأ الضّرر
Hedonism	مذهب اللّذّة
Herd morality	أخلاق القطيع
Higher pleasures	اللّذّات العليا
Historical materialism	المادّيّة التّاريخيّة
Historicism	التّاريخانيّة
Homunculus	الأُنيسان
Humanism	الإنسانويّة
Hypothetical imperative	الأمر الشّرطيّ
Idea (Schopenhauer)	التّمثّل
Idea(s)	فكرة / أفكار
Ideology	الأيديولوجيا
Immoral	لاأخلاقيّ
Impression(s)	الانطباع / الانطباعات
Inchoate emotion	الشّعور النّاقص
Incommensurable	اللّاقياسيّ
Induction	الاستقراء
Infinite regress	المتراجعة اللّامتناهية
Innatism	المذهب الفطريّ
Instrumental value	القيمة الأداتيّة
Interactionism	التّفاعليّة
Intrinsic value	القيمة الجوهريّة
Introspection	التفحّص الذّاتيّ
Intuition	الحدس / الحدوس
Involuntary behaviour	السّلوك العفويّ
Justice	العدالة

Kingdom of ends	مملكة الغايات
Knowledge by acquaintance	المعرفة بالعيان
Knowledge by description	المعرفة بالوصف
Language Acquisition Device	جهاز الإكتساب اللّغويّ
Language game	لعبة لغويّة
Leviathan	اللّاوياثان
Libertarianism	التّحرّريّة
Licence	الإباحة
Logical positivism	الوضعيّة المنطقيّة
Lower pleasures	اللّذّات الدّنيا
Magic art	الفنّ السّحريّ
Masochism	المازوشيّة
Matters of fact	الوقائع، وقائع الأحداث
Maxim	المُسلَّمة
Maximum principle	المبدأ الأقصى
Meaningful	ذات معنى
Meaningless	الخالي من المعنى
Mimesis	ميماسيس
Mimetic art	الفنّ المُحاكي
Mind	الذّهن
Miracle	المعجزة
Mode	حال
Monism	الوحدانيّة
Monism	الواحديّة
Monotheism	وحدانيّة الألوهة
Moral stage	طور الأخلاقيّ
Natural laws	القوانين الطّبيعيّة
Natural religion	الدّين الطّبيعيّ
Negative freedom	الحرّيّة السّلبيّة

Neo-platonist	أفلاطوني محدث
Neurosis	العُصابيّة
Non-thetic consciousness	الوعي اللّانظري
Non-voluntary behaviour	السّلوك اللّاإرادي
Normal science	العلم العادي
Nothingness	العدم
Noumenon / noumena	النومنون / النّومينا
Object	موضوع
Objectification	توضيع
Observation(s)	ملاحظة عيانيّة
Oligarchy	الأوليغارشيّة
Ontological argument	الحجّة الأنطولوجيّة
Open society	المجتمع المفتوح
Original position	الوضع الأصلي
Original project	المشروع الأساسي
Ostensive definition	التّعريف بالإشارة
Pantheism	الحلوليّة
Paradigm	البراديغم
Paradigm shift	التغيّر البراديغمي
Passion	انفعال
Paternalism	الأبويّة
Pathological love	الحب الإنفعالي
Person(s)	شخص / أشخاص
Personal identity	الهويّة الشخصيّة
Perspectivism	المنظوريّة
Phenomenon / phenomena	الظّاهرة / الظّواهر
Phenomenological approach	المقاربة الظاهراتيّة
Phronimos	الفرونيموس
Piecemeal revision	التّنقيح المتدرّج

Piecemeal social engineering	الهندسة الاجتماعيّة المتدرّجة
Pineal gland	الغدّة الصّنوبريّة
Polytheism	تعدّديّة الألوهة
Positive freedom	الحرّيّة الايجابيّة
Practical love	الحبّ العمليّ
Practical principles	المبادئ العمليّة
Predestination	القدر
Pre-moral stage	طور ما قبل الأخلاقيّ
Primary goods	الخيرات الأوّليّة
Primary qualities	الصّفات الأوّليّة
Principium individuations	مبدأ التّفريد
Prisoners' dilemma	معضلة السّجينين
Private language	اللّغة الخاصّة
Private Language Argument	حجّة اللّغة الخاصّة
Proletariat	البروليتاريا
Proposition(s)	القضيّة / القضايا
Pseudonymous authorship	الكتابة المستعارة الاسم
Pseudo-problem	مشكلة زائفة
Ptolemaic system	النّظام البطليميّ
Putative proposition	القضيّة المظنونة
Quality/-ies	كيفة / كيفيّات
Quietism	السّكينيّة
Rationalism	العقلانيّة
Realism	المذهب الواقعيّ
Recollection	التّذكّر
Refutation(s)	دحض / دحوض
Relations of ideas	علاقات الأفكار
Relativism	النّسبيّة
Resemblance	التّشابه

Ressentiment	الاضطغان
Revealed religion	دين الوحي
Rights of nature	الحقوق الطّبيعيّة
Rule utilitarianism	نفعية القاعدة
Rulers	الحكّام
Sadism	السّاديّة
Scholasticism	المذهب المدرسيّ
Scientific community	المتّحد العلميّ
Secondary qualities	الصّفات الثانويّة
Self-denial	إنكار الذّات
Self-help	المساعدة الذّاتيّة
Sensation (s)	إحساس / أحاسيس
Sense-data	المعطيات الحسّيّة
Senses	الحواسّ
Sensibility	الحساسيّة
Sensory experience	التّجربة الحسّيّة
Simple ideas	الأفكار البسيطة
Simple Impressions	الانطباعات البسيطة
Social conformity	الامتثال الاجتماعيّ
Social contract	العقد الاجتماعيّ
Sovereign	صاحب السّيادة
Speculative principles	المبادئ التّفكرّيّة
State of nature	الحالة المدنيّة
Stimulus	مثير
Stoicism	الرّواقيّة
Subject	ذات
Subjectivism	مذهب الذّاتيّة
Sublime	الجليل
Substance	جوهر

Synthetic	التّركيبيّ
Synthetic *a priori*	التّركيب القَبلي
Tautology	تحصيل حاصل
The fair equality of opportu-nity principle	مبدأ الفرصة المتكافئة المنصفة
The Other	الآخر
The world as Idea	العالم كتمثّل
The world as Will	العالم كإرادةٍ
Theism	الألوهيّة
Thing-in-itself	الشّيء في ذاته
Thought experiment	التّجربة الفكريّة
Timocracy	التّيموقراطيّة
Trademark argument	حجّة الوسم
Transcendence	التّعالي
Transcendental argument	الحجّة الترانسندنتاليّة
Transcendental deduction	الاستنباط الترنسندنتاليّ
Transvaluation of values	انقلاب القيم
Truth	حقيقة، صحّة، الصّدق
Tyranny	حكم الطّغيان
Uncaused cause	العلّة التي لا علّة لها
Underlabourer	العامل المعاون
Understanding	الفهم
Uniformity of nature	اطّراد الأحداث الطّبيعيّة
Universalisability	قابليّة الإحالة إلى الكلّيّة
Utilitarianism	النّفعيّة
Utility	المنفعة
Utopian	طوباويّ
Value pluralism	التعدّديّة القيميّة
Veil of ignorance	حجاب الجهل

Veil of Maya	حجاب المايا
Verifiability	قابليّة التّحقّق
Verification principle	مبدأ التّحقّق
Verificationism	التّحقّقيّة
Virtù	فيرتو
Will	الإرادة
Will of all	إرادة الجميع
Will to power	إرادة القوّة


MANA.NET



يقدم هذا الكتاب عرضًا لكلاسيكيات الفلسفة، يجمع ما بين التأريخ والذوق الشخصي من جهةٍ، وبين إيجاز الصياغة ووضوح المحتوى من جهةٍ أخرى. فينعش ذاكرة المتخصصين ويثير مخيلة القرّاء غير المتخصصين. ولعلّه بذلك قد أعاد الفلسفة إلى مكانتها الأصليّة، أي إنزالها من عليائها لتكون في المدن، وبين المنازل. كما لا يكتفي الكتاب بمناقشة الكتب الفلسفيّة الكلاسيكيّة، بل يضيف في ختام كلّ فصلٍ من هذه الفصول نقدًا للآراء الواردة فيه بالإضافة إلى توصياتٍ بالكتب المفيدة والمُدخلة.



الطبعة الأولى: 2021

